الانتِصــــَـارُ لِلأَشَاعِرَة

وهو ردٌّ على كتاب "جدل الأفكار"

بقلم

الأستاذ الكبير أبي الفداء

سعيد فودة

حفظه الله تعالى ونفعنا به آمين

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سـيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين، أما بعد:

فإن الدفاع عن الدين أو الـدفاع عن ما نعتقد أنه من الدين واجب شـرعاً وعقلا، أي إن العقل يحكم بحسـنه بلا تردد، فكيف إذا كان ما نعتقده هو ما يقول به أهل السـنة والجماعة الذين هم جمهور المسلمين.

والكلام في العقائد من أهم الأمـور، والجـدال في سبيل الحفـاظ على الفهم الصـحيح للعقائد الإسـلامية من أوجب الواجبات، ولا يجوز لأحد أن يغفل أهمية هذا الأمـر، ولا يجوز له أن يقدم عليه غـيره مع القـدرة عليه وتقصـير الآخرين في القيام به.

ثم إن بيان أصول اعتقـاد أهل السـنة والجماعة وهم الأشـاعرة والماتريديـة، والـرد على المخـالفين من أقـوى الوسائل للقيام بذلك الواجب، وهذا لأن عقيدة أهل السنة هي عقيدة جماهير المسلمين من المتقدمين والمتأخرين، ولا يجـوز لأحد أن يسـمح لغـيره بالتطـاول عليها واعتبارها أنها هي أصل الجهل والفساد والإفساد والظلم!!!

وأنا لا أشك أن من يتهـاون في هـذا الأمر فيسـكت على من يـدعي مثل هـذه الادعـاءات فإنه يجب أن يراجع انتماءه إلى أهل الحق، خصوصاً إن كـان مَنْ تصـدّى للـرد على عقائد أهل الحق جاهلاً متجـاهلاً لكثـير من الحقـائق

التي يصرح بها علماء المسلمين في كتبهم بوضوح لا لبس فيه، فإن هذا يكون مـراده إنما هو التـدمير والتخـريب ولا يكون مراده الانتقاد بهدف الوصول إلى الحق.

ولا تـــتردد في تجهيل من يعتـــبر أن الـــدور الكامل لخدمة الإســـلام قد قـــامت به فرقة واحـــدة، ويهمل في نفس الوقت كل الأعمال التي صدرت عن الفرق الأخــرى بل ويحاول أن يفسرها تفسيرات باطلة.

ومن هـــــــذا الأصل فقد اهتممت أن أكتب ردا على كتـاب أمين نـايف ذيـاب الـذي يـدعي أنه يـدعو إلى فكر المعتزلــة، ويحــارب الأشــاعرة بكل ما أوتي من قــوة !! ويبـالغ في التفسـيرات المشـوهة لحقيقة فكر الأشـاعرة والماتريدية، في كتابه المسـمى"جـدل الأفكـار"، وحـتى لا يقـال أنه لم يـرد عليه أحد ولم يـبين وجه الحق في كلامه من الباطل أحــدٌ من المنتمين إلى أهل السـنة، فقد كـان هذا الكتاب.

وأنا لم أتبع أسلوب التهويل والتشـنيع في هـذا الـرد، بل حــاولت قــدر الجهد أن ألــتزم بــالمنهج المتــوازن مع التقليل قدر المستطاع من التجريح، والتجهيل، الأمر الذي لم أســـــتطع تجنبه تمامـــــاً ،وذلك لكـــــثرة ما رأيت من تجريحات وقعت منه في حق أهل السنة.

ومع ذلك فلن يجد القــارئ في كتـابي عرضـاً كاذبـاً لآراء هذا الكاتب، ولن يجد فيه تفسيراً بـاطلاً لآرائـه، ولن يجد مغالطات في الجدال.

وأنا أجزم أن هذا الـرد بالطريقة الـتي اتبعت فيه لن يكون له مثيل في هذا الزمـان، وذلك لأنـني أوضـحت فيه أخطـاء المؤلف وذكـرت فيه محاسـنه، كل ذلك مع عــدم التحامل، وتجنب اتباع الهوى.

وأسـأل الله تعـالى أن يكـون في هـذا الـرد فائـدة للإســـلام والمســـلمين وخطـــوة على طريق المعرفة والتعريف بعقائد الإسلام.

وليس لنا إلى غير الله تعالى حاجة ولا مذهب

سعيد فودة

ختم الله تعالى أعمالنا بالحسنات

تم بتوفيق الله تعالى في 18/4/1996

نقد وتعليق

على كتاب جدل الأفكار

كتاب جدل الأفكار كتبه " أمين نايف " الذي يدعي أنه يدعو الناس إلى فكر المعتزلة، ويدعي أن التقدم المنشود للأمة الإسلامية لا يكون إلا بالتمسك بفكرهم أو بالفكر الذي يدعو هو إليه !!

وهو في هذا الكتاب ينتقد فكر حزب التحرير، ويرتكز الكتاب في أساسه إلى أن حزب التحرير يستمد أفكاره من أفكار أهل السنة - ويعني بأهل السنة الأشاعرة خصوصاً -، وهم عند المؤلف قائلون بالجبر وبكل أمر قبيح كما سنلاحظ من كلامه.

ومن الأمور التي يحسن أن نعلمها قبل الشروع في هذا التعليق هي أن المؤلف أي أمين نايف كان قد أمضى مع حزب التحرير عدداً لا بأس به من السنين، وكان يدعو إلى أفكارهم ويتبناها، حتى طرأ عليه طارئ لا نعلمه دعاه إلى أن يغير من فكره وينتسب إلى فكر المعتزلة بحجة أنه هو الفكر الوحيد الذي يمكن أن تقوم بناءاً عليه للأمة قائمة.

ونحن في هذا النقد سوف لن يكون الأساس الذي نبني عليه كلامنا هو الدفاع عن حزب التحرير، فإن هذا لسنا نحن المعنيين به!! بل سيكون الأساس هو الرد على المؤلف من حيث أنه أرجع حزب التحرير إلى فكر الأشاعرة الذين هم أهل السنة والجماعة على التحقيق، ثم شرع في نقدهم وتغليطهم في الأفكار التي دعوا إليها.

ومن هنا فإن لردنا محورين: الأول التفريق بين قول حزب التحرير وبين قول الأشاعرة عند وجود فرق، الثاني:

الدفاع عن قول الأشـاعرة وبيـان غلط المؤلف عند نقضه له.

ونحن سـوف نسـير في الـرد على المؤلف بنفس الـترتيب الـذي رتب هو كتابه عليـه، إلا عند الحاجة إلى تجميع كلامه من الأبواب المختلفة، وبالله التوفيق.

الباب الأول

المقدمة الأولى

ينص المؤلف في أول كتابه على أن الهدف الذي قام من أجله حـزب التحرير إنما هو التغيـير من أجل النهضـة، وينقل عنهم "ينهض الإنسان بما عنده من فكر عن الحيـاة والكون والإنسان وعن علاقتها جميعها بما قبل الحيـاة وما بعدها، فكـان لا بد من تغيـير فكر الإنسـان الحاضر تغيـيراً شاملاً وإيجاد فكر آخر له حتى ينهض" ، هـذا هو الأسـاس الذي قام عليه حزب التحرير.

ويعلق المؤلف على ذلك فيقــول: "وبــالرغم من أن حـزب التحرير قـام على أسـاس هـذه العبـارة إلا أنه لم يستطع إيجاد النهضة مع ما بذل الحـزب من جهـود سـواء على صـعيد الأفكـار أو في الواقع العملي النضـالي أو في تعـــدد الأســـاليب خلال مســـيرته الحزبية منذ أن أنشأ المرحوم النبهاني الحزب عام 51 إلى أن توفـاه الله عـام 77".

ويحدد الهدف من قراءته هـذه لأفكـار حـزب التحرير بأنها "قـــراءة لإعـــادة البنـــاء، بنـــاء الإنســـان والمجتمع والدولة".

ثم يقول: "ولإعادة البناء لا بد من هدم، ومن هنا فإن هذه الأبحاث هي هدم لما تركز في عقول المســلمين من أفكار زائفة سار عليها المسلمون قـرونهم السـالفة، وهي وإن كانت تعالج أفكاراً لحزب التحرير إلا أن أفكار الحزب هـذه هي أفكـار ما سـمي في التـاريخ بأفكـار أهل السـنة والجماعـة، وهي أفكـار التشـبيه والجـبر واهـتزاز الوعيـد، ومنها كانت الكارثة".

ثم يقــول"في صـــــ62ـــــفحة" وإذا توصــلنا إلى أن خطاب المرحوم تقي الدين النبهاني في موضوع القضــاء والقدر هو الخطاب الجبري الأشعري بعبارات جديدة...."ـ

ويقــول في صـــ76ـــفحة: "النبهــاني وهو مشـــدود بمقولات الأشاعرة عن الجبر والاختيار وما تفــرع عن ذلك يحاول أن يعطي تبريرا معاصرا لتلك المقولات".

ثم يقـول في صــ185ــفحة: "لمـاذا وقعت في هـذا التناقض يا أبا إبراهيم،لأنك بقيد الأشعري أسير".

ويقـول في صــ149ــفحة: "فالنبهـاني يـرفض اسم الكسب ويـــراه مقالة جبرية ولكنه يقـــول بـــأن الهـــدى والضـلال خلق الله تعـالى وفعل للإنسـان... ولا يفسر لنا أيضا الفرق بين مقالته تلك ومقالة الأشعري".

ويقول في صـ146ـفحة: "والمرحـوم النبهـاني مفكر حزب التحرير الرئيسي ربـاه جـده لأمه ودرس في الأزهر الشــريف والقـائمون على التـدريس فيه أشـاعرة، فليس غريبــاً أن يظهر فكــره متــأثراً بالأشــاعرة رغم محاولاته الهروب منهم".

فهو هنا يعتـــبر أن أفكـــار أهل الســـنة والجماعة هي كانت الكارثة في تاريخ الأمة الإسلامية، وهي الـتي أدخلت الجبر والتشبيه وغير ذلك مما ذكر؟؟!!

وهذه الاتهامات سوف نعالجها في نقـدنا هـذا، مع أن مجـــرد ســـماعها هنا من قبل عـــارف لآراء أهل الســـنة والجماعة يدفعه إلى الضحك والتعجب من قائلها حتى من دون البحث عن تبريراته وحججـــــــه، فكيف لو عرفها ؟؟! وعــرف عند ذلك مـدى سـخافتها وضـحالتها، نعم سـخافة هذه الأفكار التي سـوف يعيد بنـاء فكر الأمة عليها ؟؟ كما يدعي! هذا المعتزلي .

فهذه هي بعض النصوص الـتي يقـرر فيها المؤلف أن حزب التحرير قد تأثر مؤسسه بأقوال الأشاعرة في كثـير من المواضـع، وهو يقـرر في مواضع أخـرى أن النبهـاني حين يحـاول أن يهـرب من آراء الأشـاعرة فإنه يهـرب إما إلى رأي المعتزلة أو إلى رأي خاص به.

وأنا أتعجب من إقراره بأن هذه المبـاحث إنما هـدفها الأكبر هو هدم الأفكار التي تركزت في عقـول المسـلمين وداموا عليها دهـوراً كثـيرة، وهـذه الأفكـار هي أفكـار الأشـاعرة، وهم أهل السـنة والجماعة باعترافه واعـتراف مؤسس حزب التحرير، حين أقر بأنه يخالف الأشاعرة في بعض المباحث مع اعترافه في كلامه في "الشخصية" بأن الأشاعرة هم أهل السنة والجماعة.

فصـار الحاصل أن المؤلف قد اشـترك مع النبهـاني في هدم أفكار أهل السنة والجماعة بنص كلاميهما!! وهذا في غاية العجب، ونحن سـوف نركز على الـدفاع عن آراء أهل السـنة والجماعة في هـذا الـرد ونـبين وجه كلامهم وحقيقة معناه وتفاهة من يرده.

توضيح موقف المؤلف من أهل السنة والجماعة

ونحن سوف نزيد في بيان موقف المؤلف من أهل السنة والجماعة - الأشاعرة والماتريدية - كما ينص عليه هو في مواضع متفرقة من كتابه وذلك بالإضافة إلى ما مضى:

- **يقول في صفحة 25:** "نعم إن إجابات المعتزلة في موضوع التوحيد والعدل هي إجابات تحتاج إلى مجاهدة ومواصلة بحث وإعادة القراءة المرة تلو المرة لفهمها، ولكنها كلها إجابات لسؤالات أقامها بعض **المعقدين من أهل السنة والجماعة الذين رفضوا آيات محكمات ثلاث**".

- **ويقول في صفحة 61** عن رأي الحزب في موضوع القضاء والقدر: "إنه الخطاب السفياني الأشعري الجبري، يعيد نفسه بقوالب كلامية جديدة".

- **وفي صفحة 78 يقول:** " ومن أخطر المقولات التي قالها المفكرون الإسلاميون قولهم: إن الرزق قضاء الله تعالى، فوصفوه بالظلم مع أنه العدل" ، ومعلوم أن الأشاعرة هم الذين قالوا هذه المقولة.

- **وفي صفحة 135 يقول**: " يقفز النبهاني عن السؤال الكبير المطروح منذ الوجود الجبري أو الكسبي في الفكر السني". ويقول:"النبهاني وهو أسير لتيار أهل السنة والجماعة تيار أتباع معاوية لم يسأل نفسه هذه السؤالات ولهذا بقيت الحقائق غائبة رغم ما بذل النبهاني من جهد لإضفاء صفة الفكر الحق على فكر أهل السنة

والجماعة، ومع هذا بقيت جماعة حزب التحرير تقول:"بأن الرزق من الله وتفعل خلاف ذلك".

- **ويصف المؤلف** أهل السـنة والجماعة (وهم الأشاعرة) في صـ141ـفحة بـأنهم قـالوا بفكـرة الكسب بحكم الـولاء للحكـام الظلمة من بـني أمية وبـني العبـاس وأمراء الدويلات.

- **ثم في صـ145ـفحة يشـركهم هم والوهـابيين**؟؟!! في كـونهم فكـرين جـبريين يخـدمان الظلم والتأخر.

- **ويكرر في صـ176ـفحة** القول بأن أهل السـنة والجماعة ينـادون بـآرائهم ليخـدموا سـلاطين الأمـويين والعباسيين ليبقـوهم في الحكم، ويـدعي أنهم في قـولهم بعدم خلـود فاعل المعصـية في النـار لا يسـتندون إلى أي دليل مطلقا!!!

هذا الكلام الذي نسمعه الآن من واحدٍ يـدعي أنه يتبع المعتزلة في طريقتهم وعقائـدهم، وهـذه الاتهامـات الـتي يلصقها هـذا الرجل بأهل السـنة والجماعة وهم الأشـاعرة والماتريدية ويبـالغ في التأكيد عليها من حين لآخـر، لا تختلف كثـيراً عن الاتهامـات الـتي يلصـقها الوهـابيون بالأشـاعرة أيضـاً، والعامل المشـترك بين هـؤلاء وأؤلئك واحد وهو مخالفة أهل الحـق، وعـدم معرفة كثـير من أقوالهم وحقيقة معانيها.

وكم كنت أتمنى أن يظهر الخلاف بين الأسلوب الذي يتبعه من يـدعي اتبـاع المعتزلة والأسـلوب الـذي يتبعه الوهـابيون في هـذا الاتجـاه، خصوصـاً أنه ينبغي أن يظهر هـذا الاختلاف بين المنهجين للاختلاف الحقيقي بين فكر المعتزلة وفكر الوهابية الـذين هم المجسـمة على التحقيق، ولكن ربما كان الباعث الأكبر على الاشـتراك هو

اتصـاف كثـير من أتبـاع كل من هـذين المـذهبين في هـذا الزمان بالجهل الكبير والغباء المدقع.

وإنـني أُسَـرُّ فعلا عنـدما أجد من يتصـدى للـرد على الأشاعرة لا يتصف أكثر ما يتصف إلا بمثل هذه الصفات؟!

وبعد، فهـذه هي بعض الاتهامـات الـتي يكـثر المؤلف من إلصاقها بأهل السـنة والجماعة فليس يوجد عنـده من مـبرر لوجـود هـذا الفكـر- أي فكر أهل السـنة- إلا خدمة أهـواء الأمـراء والسـلاطين، وفكـرهم هـذا يخـدم التـأخر والتخلف والجهـــــل، وربما يظن البعض أنه كـــــان من المفروض عليَّ عندما رأيته يضع أهل السنة والجماعة في مثل هذا الموضع أن أشـنع عليه تشـنيعاً في غاية العنـف، وأن أظهر رأيه هذا وأؤلب عليه الناس ليرتـدع، ولكـني لم أرَ أن هذا السبيل صحيح لمجادلة المخـالفين لأهل السـنة بل الأصل أن أبين خطأ قـولهم، وأوضح جهلهم بكثـير مما يقوله أهل السنة عسى أن يكون هذا رادعاً لهم عن غيهم الـذي سـقطوا فيـه، ومُعينـاً لهم على معرفة الحق وأهله لينصـروهم، وهـذا هو الجـدال بـالتي هي أحسـن، وإن لم يرتـــدعوا فإنه عندئذ يســـلك معهم مســـلك آخـــر، والله المستعان.

وســـوف نبـــدأ الآن في تعقب كلامه والتعليق عليه وبيان ما فيه من مفاسد باختصار كاف .

المقدمة الثانية

هل الكفر يمكن أن يكون هينا من ناحية دينية بجانب ذنب من الذنوب؟؟!

إن معنى أن يكون الكفر أهون من ذنبٍ أنه يكون أخف وأقل مفسدة وأقرب إلى القبول في ميزانِ العقول من الذنب.

إن أي إنسان يفترض أن الكفر يمكن أن يكون أخف من أي ذنب يفترضه إنما هو إنسان غاب عن ذهنه كثير من حقائق الدين، فكيف يكون الكفر الذي يشمل نفي وجود الإله والإشراك به تعالى عن ذلك علواً كبيراً أهون من الذنب ؟! أي أهون من المعصية !!

أليس هذا قلباً للأمور وعكساً للميزان الذي وضعه الدين بنص القرآن الكريم: ﴿ **إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ** ﴾ (النساء: من الآية48)، هذا نص واضح على أن الكفر هو أشد ضرراً من أي ذنب يفترض.

إن كون الكفر هو أخطر الذنوب إنما هو أمر مقرر في تعاليم الشريعة الغراء، لا يخالف في هذا إلا الجاهل الحقود.

وقد تجرأ المؤلف هنا فقال بهذا الهراء التافه في سبيل معارضة قول أهل السنة بعدم خلود أهل المعاصي في جهنم، وأنهم مهما مكثوا فيها فهم لا بد خارجون.

فقد قال في صفحة 33 :"وأحاديث عدم الخلود بالنار للعصاة الذين فعلوا أفعالاً *يهون الكفر إلى جانبها*"، أي إن هناك أحاديث تنص على عدم خلود أهل المعاصي

في جهنم مع أنهم يفعلون أفعالاً أشد من الكفر، وأن هذه الأحاديث تهدم نظرية الالتزام بالاسلام!؟

وكـرر المؤلف هـذا المعـنى في الصـفحة 173 أيضا فقـال :"...ودون أن يشـير إلى اختلاف المسـلمين في قضية إيمان أو عدم إيمان صاحب الشـهادتين الـذي يقـوم بأفعال يهون الكفر المجرد إلى جانبها لما يلحقه من ضرر بالمسلمين..." اهـ .

هذه هي نظرة هذا الذي يدعي الانتماء إلى الاعتزال، وهذه هي طريقته في استنباط المعاني والقواعد !!

فهل فعلاً تـؤدي هـذه القاعـدة الـتي يقـول بها أهل السنة إلى هدم الإسلام كما قال هذا المدعي ؟!

ويوجد باب خاص عقده المؤلف لمناقشة أهل السـنة في قـولهم بـأن أهل المعاصي يخرجـون من جهنم مهما بقوا فيها، وسنرجئ نقاشه في حيثيات هذا الموضـوع إلى ذلك المحـل، ولكن هنا اكتفينا بالإشـارة إلى هـذه الملاحظـة، ليتعجب القـارئ من هـذا الرجل الـذي يـدعي الانتماء إلى المعتزلة !!

الباب الثاني

طريق الإيمان بين إثبات الخالقية والألوهية

هذا البـاب عقـده المؤلف ليتنـاول فيه الطريق الـذي سلكه حزب التحرير في إثبات وجود الله تعالى، ونحن لن يكـون كلامنا منصـبا على الـدفاع عن حـزب التحرير في مسلكه هذا لأن هذه وظيفة للمنتمين إلى هـذا الحـزب إن ارتأوا ذلك، بل إننا سوف نهتم ببيان تهافت المؤلف الـذي نصب نفسه عـدواً للأشـاعرة ببيـان عـدم تمكنه من الاستدلال العقلي وصحة الاستنباط، وسوف نثبت أن هـذا الرجل ليس بأهل للنظر في مثل هذه المباحث لعدم توفر أمور كثيرة فيه، والـتي هي من الشـروط الـواجب توفرها فيمن ينظر في هذه المسائل !!

قـال في صـ41ـفحة في مناقشة النبهـاني في الدليل الذي أتى به لإثبات وجود الله تعـالى: " إن الوصـول إلى محدودية الكـون والإنسـان والحيـاة من المظـاهر الفردية أمر لا يعقـل، لأن مجموع المحدودات لا يكـون محـدوداً، إلا إذا كـان عدد المحدودات معلوماً أما إذا كان العدد مجهولاً ومفتوحاً زماناً ومكاناً فإن القول بأنه محدود هو نـوع من التجـاوزات والمجازفـات العـاجزة عن تكوين القناعات، فكيف الإيمان ؟" .

كذا قال، وسوف نناقشه نحن هنا مناقشة خفيفة في بعض المفاهيم التي استعملها في هذه الفقرة.

- إن قوله بأنه لا يمكن الوصول إلى محدودية الكـون من المظاهر الفردية إلخ كلامه،هو كلام ضـعيف، لأننا نعلم

أن سائر المتكلمين أشاعرة ومعتزلة استدلوا على وجود الله تعالى وعلى عدم محدودية صفاته ووجوده من مجرد النظر في الكون ؟؟!

فقد استدلوا بالنظر في الكون على محدوديته ومن ثم استدلوا على وجود الله تعالى وعدم محدوديته .

فكيف يقول هذا الرجل بأن ذلك لا يمكن ؟ فنحن نعرف أن **دليل الحدوث** الذي استعمله الأشاعرة بل المتكلمين كلهم في سبيل إثبات وجود الله تعالى يعتمدون فيه فقط على النظر في الكون المشاهد، ولهذا اشتهر هذا الدليل من بين جميع الأدلة التي ابتكروها لهذه الغاية، أي لسهولته لاعتماده على المحسوس، وقد صرح بهذا كثير من الكتاب المعاصرين بالإضافة إلى القدماء الفحول.

فإن النظر في الكون يدل الناظر على محدوديته،وذلك لأن الدلائل قائمة فيه على النقص، والنقص دليل المحدودية، والمراد بالنقص هو الحاجة أي عدم القيام بالذات.

نحن نسلم أن الطريقة التي استخدمها تقي الدين النبهاني لإثبات محدودية الكون فيها نظر أو إنها تحتاج إلى توضيح وتقعيد، ولسوء الحظ لم يفعل ذلك أحد من الحزب !! ربما لقلة المعرفة والاطلاع.

ومع أننا لا نوافق النبهاني في كل ما يقول، إلا أن ما يطرحه أمين نايف هنا لا يمكن قبوله مع ما فيه من مفاسد.

- وقوله بعد ذلك: إن العدد إذا كان مجهولاً ومفتوحاً ... إلخ كلامه.

العدد الـذي يقصد الاسـتناد إليه في مناقشـته هنا هو المسمى في الرياضيات بالمالانهاية، فهذا هو المفتوح من الطـــرفين، ولكن ربما نسي أو لم يعـــرف المؤلف بـــأن المالانهاية لا يمكن أن تكــون عــدداً، ولــذلك لا يجــوز أن يقسم أي عدد عليها، أو أن تقسم هي إلى أي عـدد أيضـاً، وكذلك فباقي العمليات الرياضية التي تصلح لباقي الأعداد ربما لا تصلح هنا، ونفس الشيء يقال فيما يتعلق بالصــفر فلا يمكن أن يعتبر عدداً كباقي الأعـداد، وبالتـالي لا يمكن أن يوجد عدد مفتوح من الطرفين كما عبر هو عنه.

وأيضاً فالمالانهاية لا يقال عنها إنها مجهولة بالمفهوم الذي قال هو به، فإن الفـاهم للرياضـيات يعلم أن مفهـوم العدد المجهول أمر ومفهوم المالانهاية أمر آخر، ولو كانت المالانهاية مجرد عدد مجهول لما كانت مالانهاية !!

وعلى كل حـــــال فهـــــذا مبحث رياضي لا أظن أن المؤلف سوف يتناوله باستمتاع !!

ولا بـأس هنا من ذكر ما قـال العلامة التفتـازاني في معـنى الأزل كما ذكـره في شـرح العقائد النسـفية: **" هو عبـارة عن عـدم الأولية أو عن اسـتمرار الوجـود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ".** وقال: **" ليس هو حالة مخصوصة ".**

والإمام التفتازاني يوضح في كلامه هذا أن المالانهاية ليست عـدداً بل هي مفهـوم وحالة معينـة، لأنها لو كـانت عدداً لكانت محدودة وهذا تناقض .

وقال المؤلف في نفس الصفحة السابقة: " إن الزمـــان والمكـــان في فكر النبهـــاني زمـــان ومكـــان مطلقـــان لا حد لهمـــا-نظرية نيـــوتن في الزمان والمكـــان-ولإثبـــات ذلك يكفي لفت النظر إلى اســـتعماله كلمة الأزل لـــذات الله أو لعلمـــه،

وكلمة اللامحــدود لــذات الله كصــفة وجوديــة، والكلمتــان "الأزل واللامحــدود" لا يــدرك العقل مفهوماً لهما إلا بالصيرورة إلى الزمان والمكـان المطلقين" اهـ .

هذا هو ما زعمه هذا الناقد الفحل!!

فهو قد وضع في هذه الفقـرة علامـات ممـيزة للفكر وضــوابط للحكم نــوع الفكر ومعرفة أساســه، فقــال: إن اسـتعمال الأزل واللامحـدود علامة على الزمـان والمكـان المطلقين، وهـذا إسـتنادٌ إلى إسـحق نيـوتن الـذي قـال - متبعاً في ذلك من قبله - بالزمان والمكــان المطلقين، ولا أظن أن المؤلف يعرف أن نيوتن كان مقلداً في قوله هذا ومتبعاً لغيره من الفلاسفة الذين سبقوه ؟؟

على كل حــال، فالــذي يهمنا هنا هو أن كل من قــال بأن الله تعالى أزلي ولامحدود فإنه قائل لا محالة بالزمـان والمكان المطلقين؟؟ فهذا هو خلاصة قول المؤلف الفذّ.

ونقول نحن له بكل ثقة: إنك لا تعرف ما هي موازين العلمـاء في كلامهم، فإننا لو سـلمنا معك أن كل من قـال بالأزل واللامحدودية من الغربيين فيلزم أنه قائل بما قلتَ، فلا نسلم ذلك في حق الإسلاميين وعلى الأخص لا نسـلمه في حق **الأشاعرة** .

فـالمعلوم عند المطلعين أن المسـلمين هم أول من حقق نظرية كاملة في مقابل نظرية الفلاسفة اليونان في مفهــوم الزمــان والمكــان، فــإن المكــان والزمــان عند الفلاسفة إما حركة الفلك أو مقدار حركة الفلك، واختلفوا فيه، فقال بعضهم: هو عرض، وبعضهم: هو جوهر، وحركة الفلك عنـدهم قديمة لقدمه أو لقـدم نوعـه، وله تعريفـات أخرى تجدها في كتـاب المسـائل لنا وحاشـيتنا على لقطة العجلان للزركشي وتهذيب المقولات وغيره من كتبنا.

وأما المكان عندهم وعند غيرهم فهو الحيز الموجود الذي يحل فيه الجسم، أو هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي، فهو وجودي عندهم.

فالزمان قديم ووجودي عندهم، وأما المكان فهو وجودي على القول الثاني والأول، ولكن أصحاب القول الأول قد يقولون إن المكان لا متناه، أي يمكن لهم أن يقولوا بعدم تناهي الأبعاد، لأن البعد هو جزء من المكان في الحاصل، أما أصحاب القول الثاني فلا يمكن أن يقولوا بذلك وهم لا يقولون به فعلا، لأن الأجسام عندهم محدودة في وجودها، أي إنه يوجد لها نهاية وحد.

أما معنى الزمان عند المتكلمين من الأشاعرة ومن غيرهم أيضا فهو كما ذكرته في الجزء الثاني من كتاب المسائل وهو الذي اختاره العلامة العطار: الزمان هو مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم، إزالةً للإيهام من الأول بمقارنته بالثاني.

فالزمان عند التحقيق بمعنى مذهب المتكلمين إنما هو اعتباري كما صرحنا بذلك أيضا في بداية الكلام على معنى الزمان في كتاب المسائل فقلنا: أنكره المتكلمون وجعلوه أمرا اعتباريا، وأثبته الحكماء والمحققون منهم جعلوه من مقولة الكم اهـ .

وكذلك المكان عند المتكلمين فهو عبارة عن بعد موهوم يشغله الجسم وتنفذ فيه أبعاده، أي إنه ليس أمراً موجوداً بل هو موهوم .

ومعنى قولهم عن الزمان إنه اعتباري أي أنه لا توجد له حقيقة في الخارج.

وكذلك معنى قولهم عن المكان إنه موهوم أي إنه كذلك لا حقيقة له في الخارج، بل هو من تجريدات الذهن

وتقديراتـــــه، وذلك لتهـــوين النظر والتعامل مع الأمـــــور الجسمانية، وهذا هو التحقيق في معنى المكان والزمان.

ولـــذلك قـــال بعض العـــارفين:**إذا أردت أن تفهم التوحيد فجرد نفسك عن المكـان والزمـان،** وذلك لأنه لا يوجد تقـــــادير في حق الإله ولا يمكن أن تتصـــــور متغيرات .

ولنعد إلى مناقشة هذا المؤلف الناقد، فهو يقول: إن كل من نسب الأزل واللامحدودية إلى الله تعـــالى، بل كل من نطق بهـــاتين الكلمـــتين فهو لا بد قائل بنظرية نيـــوتن في الزمان والمكان.

ونحن قد عرفنا أن نيـــوتن قائل بالزمـــان والمكـــان الوجـــــوديين، ومع أننا نعـــــرف أن كثـــــيراً من المتكلمين يســتعملون هـــاتين الكلمـــتين في حق الله تعـــالى، إلا أننا عرفنا أيضا أنهم لا يقولون بما يقول به نيــوتن من مفهـــوم للزمان والمكان.

وذلك لأن الأزل عندما يســتعمله المتكلمـــون في حق الله تعـــالى لا يقصـــدون منه الزمـــان مطلقـــا، بل يقصـــدون منه عـــــدم الأولية في الوجـــــود الـــــتي هي بلا زمـــــان، ولا متحركـــات ولا مكـــان، ولهـــذا فقد نبهنا نحن في شـــرحنا لعقيدة ابن الحاجب إلى هذا المعـــنى وحـــذرنا من أن يفهم البعض هذه الكلمة على غير ما يريد بها المتكلمـــون، فقلنا في صـ16ـفحة من **بيان القـــدر الـــواجب من معـــاني عقيدة ابن الحاجب:**

"ولا معنى للقـــدم إلا إنه ليس بحاجة في الوجـــود إلى من يوجده، وهذه الصفة لا يتصف بها إلا الخالق عز وجـــل، ولهذا يقال: إن الله تعـــالى قد قـــدر فيما لم يـــزل أن يخلق العـــالم فيما لا يـــزال، وهـــذا لا يســـتدعي حـــدوث شـــيء إلا العـــالم، فلا يســـتدعي حـــدوث أمر في الخـــالق، والعـــالم لا يمكن أن يوجد إلا فيما لا يـــزال، لأن ذاته لا تقبل الوجـــود

فيما لم يزل، وتنبه إلى أن عبـارتَيْ (فيما لم يـزل وفيما لا يـزال) لا تعنيـان الزمـان لأنه لا وجـود له في ذاته على ما هو التحقيق بل وجوده تقديري ومفـروض، ولا معـنى لهما إلا الإشارة إلى الاستقلال بالوجود وعدم الاستقلال به، فلا تغفل، والزمان لا يكون قديماً لئلا لزم وجود الحوادث في الأزل." اهـ .

ومع وضوح هذه الفكـرة عند سـائر المتكلمين إلا إنها ليست واضـحة عند هـذا المـدعي المتعـالي "أمين نـايف" الذي تصدى لبيان تهافت الفكر الأشـعري على حد زعمـه، وللرد على حزب التحرير ذي الأصول الأشعرية كما يــزعم أيضاً !!

ومن هـــذا كله نفهم أنه ليس كل من قـــال بـــالأزل فيلزم أن يكون قائلاً بنظرية نيوتن في الزمـان والمكـان، ولا يكون قائلا أيضا بقدمهما.

فبان بذلك أن رده على النبهاني وعلى كل من يقـول بقوله إنما هو رد متهافت سخيف، وليس سـوى تحـذلق لا حاصل تحته من علم أو تحقيق كما يحاول هو أن يُظهِرَ .

ولا أرغب من هـــذا البيـــان الســـريع لهـــذه المفـاهيم إلا أن ألفت نظر هـذا الكـاتب إلى أن الأشـاعرة ليسـوا عبـارة عن متسـكعين في علم المعقـــولات ولا هم عـــابري ســـبيل في تـــاريخ الحضارة الإسلامية بل إن مكـانهم في ذلك أكـبر وأعظم ولا يعرفه من عمي قلبه ببغضـــــــــهم والتنقيص من حقهم.

وإن أردت أن أمثل حـال هـذا المؤلف بمثل لتقـريب ما يفعله في نقاشه مع الأشــاعرة، فــإنني لست أرى مثلا أقــرب من ابن تيمية حين ادعى أن الأشـاعرة قد عطلــوا الله تعـالى حين قـالوا إن العـالم حـادث وليس قـديماً ولا

يوجد في الأزل إلا الله تعـالى، فقـال لهم: إن هـذا القـول يعني أن الله تعالى قد مرَّ عليه أزمان طويلة لم يكن فيها خالقــاً ثم خلــق!! وذلك بنــاءاً منه على اعتبــار الزمــان والمكان قديمين!! ومعلوم عند العـارف أن هـذا الكلام ما هو إلا محض تحكم وتأويل فاسد لكلامهم. وهو بالضبط ما يفعله هــذا الناقد هنــا، مع اختلاف الزمــان، وقد بينت أنا خطأ ابن تيمية وألفت رســالة خاصة في نقض كلامه في هذه المسألة.

- ثم قــال هــذا الناقد في صــ42ــفحة: إن تركز البحث بالخالقية عند حــــــــزب التحرير هو سبب إشكاليته وهي إشكالية الإيمـان الإسـلامي منذ قرون.

وعلل ذلك قــائلاً: لأن الإيمــان أو التســليم بالخالقية ليس له أدنى تأثير في النهضة.

ثم قـــال في مكـــان آخــر:لقد وقع حــزب التحرير أسـيراً والنـاس عمومـاً حين بحثـوا عن الخالقية لا غـير،وجعل ما عـدا ذلك أمـراً لا يهم الإنسان معرفته." اهـ .

إننا نسـلم مع المؤلف أن الإيمـان بمجـرد الخـالق لا يـؤدي بمجـرده إلى الإيمـان بالإله الـذي يسـتحق العبـادة، وذلك لأنه قد يتصور بعض الناس الخلق على معـنى معين يجوز معه تصور الخالق غـير فاعل إلا لحظة الخلق الأولى كما قــال به بعض الفلاســفة اليونــان وكما هو مقتضى فلسفة الغرب البراجماتية في هذه العصور على التســليم بأنهم يؤمنون بوجوده.

وهذا الفريق يقـول: إن الخـالق هو كالشـرط لوجـود المخلوق، لا كالعلة الفاعلة، والشرط بعد وجود المشروط لا يعـود هنـاك حاجة لوجـوده، فمن قـال من النـاس: إن

الخالق كالشرط فإنه يلزم منه أن يكون الإيمان بأنه خالق غـير كـاف للإيمـان التـام، وأما من قـال إن الله تعـالى بصـفاته أو بتعلقاتها كالعلة لوجـود العـالم، فلا يمكن أن يقول إن الإيمان بأنه تعالى خـالق لا يكفي للإيمـان التـام، وذلك لأن الخلق عنده يكـون بمعـنى التـدبير، والمـدبر هو الرب والإيمان بـالرب يسـتلزم الانقيـاد لـه، أو على الأقل التسليم بوجوب الانقياد له.

والمسلمون يقولون إن تعلق القدرة الإلهية لـزم عنه وجـود العـالم وتغيراتـه، ولم يتخلف العـالم عن التعلق المذكور، فالتعلق إنما هو علة لوجود العالم.

ولهـذا التوضـيح لا يجـوز أن يقـال: إن مجـرد القـول بالخـالق لا ينتج عنه الإيمـان التـام الكامل المعتـبر شـرعاً والمنتج للعمل، بل يجب الاحتراز والتفصيل.

هـذا إن قصد المؤلف بكلامه السـابق أن من قصر أبحاثه أو ركز في بحثه وأدلته على إثبات الخالق فلا يمكن أن يكون هـذا أساسـاً كافيا للإيمـان المعتـبر، أما إن قصد أن الوقـوف في البحث عند مجـرد إثبـات الخـالق دون الاهتمـام بإثبـات صـفاته وما يثبت له من أحكـام،فكلامه صحيح ولا خلاف، مع أن ظاهر كلامه إنما يـدل على الأول، وذلك لأنه شـمل بحكمه النـاسَ جميعـاً، ونحن نعلم أن معظم المسـلمين كما اهتمـوا بـالكلام على إثبـات الـذات اهتمـوا أيضا بـالكلام على إثبـات الصـفات، وهم جميع المتكلمين. ولم يقف من المسـلمين عند الإيمـان بالـذات إلا الذين منعوا النظر أصلاً. بل حتى المجسـمة من الـذين ينتمـون إلى الوهابية ومُـدَّعِيْ السـلفية لم يقتصـروا في كلامهم على الـذات فقط بل تكلمـوا أيضا على الصـفات وبتفصيل أكثر من باقي المتكلمين، وإن أخطأوا فيه.

فائدة جليلة:

ذكر الجلال الدواني في شرحه على العقائد العضدية كلاماً جيـداً عن التوحيد فقـال: **"واعلم أن التوحيد إما بحصر وجوب الوجـود أو بحصر الخالقية أو بحصر المعبودية"** ثم تكلم عن الأول والثـــــاني .. وقــــال: **"والثــــالث وهو حصر المعبودية فيه وهو أن لا يشـرك بعبـادة ربه أحـداً، فقد دلت عليه الـدلائل الســمعية، وانعقد عليه إجمــاع الأنبيــاء عليهم الصلاة والسلام، إذ كلهم قد دعـوا المكلفين أولاً إلى التوحيد، ونهوهم عن الإشـراك في العبـادة، قــال الله تعــالى: (أتعبــدون ما تنحتــون والله خلقكم وما تعملون**) اهـ .

وهـذا الكلام فيه فوائد ليس هنا مجـال بيانهـا، فتأمل فيه تجد ما يرضيك.

الباب الثالث

القضاء والقدر وأفعال العباد

لا يكـون كلامنا خطأ إذا قلنـا: إن معظم كلام صـاحب الكتاب موضوع النقد يدور حـول مفهـوم القضـاء والقـدر، فكل من مفهـوم الــرزق والأجل والمــال والنصر إنما هي فـروع عن هـذه المسـألة، وهي تشـكل القسم الأكـبر من الكتاب.

ولـــذلك لا ضـــرر في أن نفصل في نقض كلامه في مسـألة القضـاء والقـدر بعض التفصـيل، لأن ذلك سـيكون قاعدة للكلام الذي يليه.

نعم إن الكلام في القضــاء والقــدر إنما هو بحث في الحرية والمسؤولية والنتيجـة، وهو بحث في العـدل. ولكن لا يعني مجـرد الابتـداء بهـذه الجملة أن كل ما قاله مؤلف الكتاب بعد ذلك هو وصف صحيح لحقيقة الواقع الخــارجي فعلاً، بل قد يكون مخالفاً له تمام المخالفة.

ومع أن المؤلف يـدعي أنه هو الـذي يوضح المـذهب الحق في العـدل واحـترام الإنسـان ووضـعه في موضـعه الذي يستحق، ويجاهر بهذا الكلام ويبـالغ فيه مبالغة تامـة، إلا أن هـذا الكلام منه قد لا يكـون أكـثر من ادعـاء لا واقع تحتـه، والـذين ينخـدعون به لا يكونـون إلا قصـيري النظر وضعيفي التحصيل.

وأيضــاً فــإن مجــرد تهويلاته في الحط من مــذهب الأشاعرة لا يعني أنه فعلاً قد فهم مذهبهم، وعرف بالأدلة التامة أنه يخالف الواقع، بل إن الواقع الفكـري واسـتقراء أســاليب الكتــاب يــدل في معظم الأحيــان على أن من يجاهر بفكرته ويستسخف أفكار الآخرين ويوهم قـراءه أن

مخالفيه في منتهى الانحطاط الفكري فإن حاله غالباً يكون الجهل بحقيقة حال من يرد عليهم، بل الجهل أيضاً بحقيقة المذهب الذي ينتمي هو إليه.

هذا كله في حال عدم وصول الكاتب إلى التحقيق التام والعلم الواسع على الأقل في موضوع كتابته، كحال صاحبنا هذا.

وقبل أن نشرع في نقد ما في كلام المصنف مما يتعلق بهذا الموضوع أي القضاء والقدر، لا بأس أن نوضح آراء الفرق الإسلامية وأقوالها فيه، لأن هذا يساعد في فهمه وفهم الكلام الذي سوف نقوله، مع ملاحظة أن المؤلف قد أشار باختصار - وبما لا يتعدى السطور - إلى ذلك.

مفهوم القضاء والقدر:

القضاء والقدر هو في النهاية بحث في أفعال الإنسان، وبحث في إرادته، بل هذا البحث أولاً ينبني عند أهل السنة على النظر في أفعال الله تعالى، وقدرته، وإرادته، وذلك قبل انبنائه على أفعال الإنسان.

هذا هو الأساس الحقيقي للمسألة، وذلك لأن وجود الإنسان وأفعاله في الحاصل إنما هو نتيجة لأفعال الله تعالى إما مباشرة أو بالوساطة على اختلاف مذاهب الناس، فأهل السنة قبل تقعيد القواعد في أفعال الإنسان يحققون الحق في أفعال الله تعال، بخلاف غيرهم، حيث كثيراً ما يعكسون الأمر.

ولهذا سوف نوضح أقوال الإسلاميين في هذا الأمر، ونركز بعض التركيز على توضيح قول أهل السنة حتى

نبني أساساً قوياً نناقش عليه هذا الكاتب الـذي يكـثر من الخلط في الأمور.

الذي يهمنا بيانه من المـذاهب هو في النهاية مـذهب أهل السـنة، ولـذلك سـيكون اهتمامنا ببيـان غـيره من المذاهب من حيث يساعد في بيان قـول أهل السـنة، كما يقولون: "وبضدها تتميز الأشياء".

المذاهب التي سوف نوضحها هنا أربعة: وهي مذهب الجبرية ومـذهب المعتزلة ومـذهب الماتريدية ومـذهب الأشـاعرة، وربما نشـير إلى مـذهب الفلاسـفة في أفعـال العبد والقضاء والقدر لزيادة التوضيح.

أولا:مذهب الجبرية في الأفعال:

أوضح الإمـام السـعد التفتـازاني مـذهب الجبرية في شرح العقائد النسـفية بقولـه: "زعمت الجبرية أنه لا فعل للعبد أصلا وأن حركاته بمنزلة حركات الجمـادات لا قـدرة للعبد عليها ولا قصد ولا اختيار" .

وخلاصة رأي الجبرية أنهم يقولـون أن العبد لا استطاعة له على فعله لا كسباً ولا خلقاً.

وقد لخص الـدكتور عرفـان عبد الحميد فتـاح في كتابـه"دراسـات في الفكر العـربي الإسـلامي" صـ268-269ـفحة أصـول مـذهب الجبرية بكلام جيد نـذكره هنـا، قال:

تؤكد الشـواهد التاريخية أن الجهم بن صـفوان الراسـبي كـان رأس مدرسة الجبرية الخالصة ومؤسسـها والمـدافع عن آرائهـا، وأنه كـان يـرى *أن الإنسـان لا يقـدر على شـيء ولا يوصف بالاسـتطاعة وإنما هو مجبـور في أفعاله لا قـدرة له ولا إرادة ولا اختيـار وإنما يخلق الله تعـالى الأفعـال فيه على حسب ما يخلق في سـائر الجمـادات* وتنسب إليه الأفعـال مجـازاً كما تنسب إلى

الجمادات،كما يقال: أثمرت الشجرة وجرى الماء وترك الحجر وطلعت الشمس وغربت وتغيمت السماء وأمطرت واهتزت الأرض وأنبتت إلى غير ذلك.<أنظر الأشعري مقالات الاسلاميين 1/280،البغدادي الفرق بين الفرق ص/128،الشهرستاني الملل والنحل ص 1/109،الاسفراييني التبصير في الدين ص96>.

وبالعودة إلى القواعد الكلية الضابطة التي أشرنا إليها فيما تقدم يتبين لنا أن مذهب الجهم ينطوي على جملة أمور متداخلة ومتضايفة هي:

أ) أن الإنسان غير فاعل على الحقيقة ونفي الفعل عنه حقيقة بإضافته إلى الرب تعالى، يعني: إنكاره للقدرة الحادثة وتأثيرها، سواء باستقلال عن القدرة الإلهية أو في اقتران معها.

ب) إن إضافة الفاعلية والتأثير إلى القدرة الحادثة ليست إلا مجازاً كما ينسب الإحراق إلى النار، فالأفعال الإنسانية كفعل الجمادات طبع واضطرار لا اختيار فيه، **انتهى كلامه .**

هذا هو خلاصة قول الجبرية، وهم الجبرية الخالصة أتباع الجهم بن صفوان.

وقد ادعى بعض المستشرقين- كما أشار الدكتور عرفان في كتابه-، مثل فون كريمر وماكس هورتن ودوي بور وجوزيف شاخت ووليم طومسون إلى أن مذهب الجبرية ولد في الدولة الإسلامية نتيجةً لتأثره بالثقافات الأجنبية كالهندية واليونانية واليهودية والمسيحية، وهذا القول باطل فإننا لا ننسى أن كثيراً من المستشرقين ادعوا في علم الكلام كله بكافة اتجاهاته أنه ما كان إلا نتيجة لتأثر المسلمين بالثقافات الأجنبية وتقليدهم لها، وهذا هو شأن المستشرقين في محاولة عزو كل ناحية

من نواحي الثقافة الإسلامية إلى الثقافات الأجنبية ليؤكدوا أن المسلمين لا يوجد لهم شخصية مستقلة تنبعث منها أفكارهم، باستقلال.

وقسم من المستشرقين ادعى أن القول بالجبر جاء بإيحاء من الأمويين وتشجيع منهم حيث اتخذوا المذهب وسيلة لتبرير سلطانهم القائم على الكبت ومصادرة الحريات والدعوة إلى نزعة جبرية صارمة ترى الأمور مقدرة مسبقا وأزلاً، وأن ليس للإنسان تجاه الأوضاع والأحداث المقدرة له حول ولا سلطان إلا الاستسلام لها والانقياد لأحكامها<جولدزيهر(أجنتس)>العقيدة والشريعة في الإسلام-الترجمة العربية ص97وما بعدها>.

قال الدكتور عرفان: وهذا الرأي مردود أيضاً على أصحابه ذلك أن الجهم بن صفوان رأس المدرسة الجبرية ومؤسسها قد خاض غمار ثورة مسلحة وعنيفة ضد السلطة الأموية في أخريات أيامها، فقتل على يد مسلم بن أحوز المازني وبأمر من والي الأمويين على خراسان سنة128هـ.

وقد قال بهذا الرأي في أصل منشأ الجبريةِ المعتزلةُ ونصوا عليه في كتبهم، ومن ذلك ما قاله القاضي عبد الجبار في كتاب "طبقات المعتزلة" الذي حققه فؤاد سيد، فقد نقل القاضي في هذا الكتاب عن الشيخ أبي علي الجبائي قوله: "**قال أبو علي**: ثم حدث رأي المجبرة من معاوية لما استولى على الأمر ورآهم يأتمرون بأمره فجعل لا يمكنه حجة عليهم، وأوهم أن المُنكِرَ لفعله قد ظلمه، فقال:لو لم يرني ربي أهلاً لهذا الأمر ما تركني وإياه، ولو كره الله تعالى ما نحن فيه لغيره. وكان إذا ذكر فيمن حاربه الغلبة يقول:كيف رأيتم صنع الله؟ يضيف ذلك إلى الله تعالى وإرادته، يستدعي بذلك إلى تقوية باطله، وكان يقول أنا خازن من خزان الله تعالى، أعطي من أعطاه الله تعالى وأمنع من منعه الله تعالى ولو كره الله أمراً لغيره. **قال أبو**

علي:وحـدث من ملـوك بـني أمية مثل هـذا القـول وذكر غيرُهُ عن معاوية أنه قال: يا أهل العـراق أتـروني قـاتلتكم على الصـيام والصـلاة والزكـاة، وأنا أعلم أنكم تقومـون بذلك، وإنما قاتلتكم على أن أتأمر عليكم، وقد أمَّرَني الله عليكم".

ثم قال القاضي عبـدالجبار:"**فهذا الأمر الـذي هو الجــبر نشأ في بــني أمية وملــوكهم وظهر في أهل الشـــام ثم بقي في العامة وعظمت الفتنة فيه**" اهـ.

ونحن لا ننكر أن لبني أمية أثر ملحـوظ في نشر تيـار الجبرية، ولكن هذا لا يعني أن أصل هـذا التيـار جـاء منهم، فقد يكون الجبر له أصول في المسـلمين ورأى الأمويـون أنه يمكن أن يخدمهم، فاستغلوه كما شاؤوا بعد ذلك.

ثم أوضح الدكتور عرفان رأيه في أصل منشأ الجبرية فقال: والحق فإن القول بالجبر حالة تتولد في العـادة عن نزعة روحية ورعة من شـــأنها أن تخلق في الغاية والنهاية حالة نفسية سـامية تـتراجع معها الإرادة الإنسـانية لتفـنى في عظمة الخـالق تعـالى وجبروته وكمالـه، وهكـذا يـأتي القول بالجبر تعبيراً عن حالة نفسية لروح متديِّـــنة تـذوب إرادتها في إرادة الله تعـــالى، فلا تعـــود تشـــعر معها باستقلالية في الفعل والتدبير وترى الكمـال الإنسـاني في استرسـال النفس مع الله تعـالى على ما يريـد، وفي مثل هذه الحالة النفسـية المعاشة والتجربة الروحية العميقة لا تقيم النفس الإنســـانية للعقل ومنطقه ولوازمه وزنـــاً، وتسقط من الاعتبار ما يراه العقل العملي أو النظري من رابطة علية بين القول بالجبر وما يترتب عليه من إسـقاط للمسؤولية الخلقية وتسوية بين العقـاب والثـواب وانتفـاء للفائدة من بعثة الأنبيـاء ورفع للتكـاليف، فهـذه كلها شـأن العقل الاســتدلالي المحكــوم بمنطقه القــائم على الربط

بين المقــدمات والنتــائج، أما الــروح الفانية في إرادة الله تعــالى فإنها وقد أرســلت نفســها مع الله على ما يريد لا تقيم لمثل هذه العلية قدراً ووزناً، وعلى هـذا الفهم الـذي أســماه الصــوفية بالتوحيد الإرادي، ينبغي أن تحمل أيضا جملة الآيــات القرآنية الــتي تــدل في ظواهرها على فنــاء الإرادة الإنســـانية في الإرادة الإلهية الســـامية، **انتهى كلامه .**

فهـــذه هي النظـــرات الثلاثة أو الأربعـــة- منها آراء مقبولة ومنها آراء مردودة.

وقد ناقش أهل الســنة رأي الجبرية الخالصة وأوردوا الأدلة على أنه بصـــورته الـــتي تنفي أيَّ إرادة للبشر فهو مذهب مردود، مخالف لأصل التكليف، وأثبتوا بطلانه بهـذه الصورة بالضرورة.

ثانيا:مذهب المعتزلة في الأفعال:

ربما يجب في البداية أن ننبه إلى أن النقيض التــــام للجبرية ليســوا هم المعتزلة بل القدريــة، والقدرية فرقة أخـــرى غـــير المعتزلة وكـــانوا قبلهم في الزمـــان، وهم أصحاب معبد الجهني (ت 80هــ)، وغيلان الدمشــقي (ت 99)، وقد قالوا بالقدر الخالص وأنكــروا علم الله تعــالى الأزلي بأفعـــال العبـــاد، وقـــالوا مقـــولتهم المشـــهورة المعروفة: "لا قدر والأمر أنُــف"، أي إن الله لا يعلم أفعال العبــاد إلا بعد حصــولها، وبالتــالي يســتحيل أن يكــون قد قدرها منذ الأزل .

وهذا المذهب مـذهب مـرذول مـردود من قبل سـائر الفـرق الإسـلامية، لأنه يعـارض أمـوراً معلومة من الـدين بالضرورة، كظاهر مذهب الجبرية كما نبهنا .

قلنـا: إن مـذهب المعتزلة ليس هو مـذهب القدريـة، ويجب على البـاحث المخلص التفريق بينهما، وسـوف نشـرع الآن في توضـيح مـذهب المعتزلة.

حاصل مـــذهب المعتزلة أن العبد يفعل فعله بقدرته التي أودعها الله تعالى فيه باختيـاره، ومعـنى فعل العبد هو أنه يخلق فعله ويوجده من العدم بإرادته الحـرة، فالفعل ناتج فقط عن قدرة العبد وبلا تدخل من قدرة الله تعالى.

مع إقرارهم أن الله تعالى يعلم ما سـوف يكـون منذ الأزل، ومع هذا فإن أفعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى بل هي مخلوقة للناس.

وهم يعللـون هـذا بـأن الأفعـال لو كـانت مخلوقة لله تعـالى للـزم على هـذا أن يكـون العبد مجبـوراً، لأنهم لم يتصـوروا أمـراً بين الخلق والجـبر، فقـرروا أنه إن لم يكن مخلوقاً للعبد فإن العبد يكون لا محالة مجبوراً عليه، وكل مقصدهم هو أن يفروا من كون العبد مجبوراً.

ففـروا بهـذا القـول من المحظـور الـذي وقع فيه الجبرية ومن المحظـور الـذي وقع فيه القدريـة، فكـانوا وسطاً بينهما، ومع هذا فإننا نقول: إن مذهبهم أغفل أمـراً مهما وهو أنه قد ثبت بالـدليل القـاطع أن الله تعـالى هو الخـالق ولا يوجد خـالق غـيره، وما دام هـذا ثابتـاً فكيف يكون العبد خالقاً لأفعاله ؟!

وحاصل مـذهبهم على هـذا التوضـيح أن بعض الموجودات يخلقها العبد والبعض الآخر يخلقه الله تعـالى، نعم لا خلاف أن مخلوقـات الله تعال أكـثر وأكمـل، ولكن هـذا ليس موضع النقـاش، بل المهم هو أن بعض الموجـودات صـادرة عن قـدرة المخلـوق الـتي نتجت عن

قــدرة الخــالق، وقد يقولــون: إن هــذا راجع إلى أن الله تعالى خـالق للجميع ولكن بالواسـطة، أي إنه ليس خالقـاً مباشراً لبعض الموجودات.

وهـذه النقطة هي إحـدى نقـاط الخلاف مع مـذهب الأشـاعرة ومع الفلاسـفة أيضـاً، الـذين يقولون بصدور الجميع عن الله تعالى بلا واسطة على التحقيق من مـذهبهم كما قـرره كثـير من المحققين.

وقد نقل **الدواني** في **شرح العقائد العضدية** أن حاصل مـذهب الفلاسـفة لا يختلف عن مـذهب الأشـاعرة من أنه لا فاعل في الوجـــود إلا الله تعـــالى، وأن جميع الحوادث صادرة عن الله تعـالى بلا واسـطة، وأن هـذا هو التحقيق عندهم.

وعلى مـذهبهم إشـكالات أولها أنه يخـالف دليل التوحيد الـــذي ينتج عنه أن كل ما في الوجـــود فإنما هو بخلق الله تعالى.

وادعى بعض المعتزلة أن كـــون الفعل واقع بقـــدرة العبـاد إنما هو أمر ضـروري مركـوز في الطبـاع وما يـذكر من الأدلة إنما هو تنبيه على هـــــذا الأمر المعـــــروف بالضرورة.

ومن حججهم أن الجميع يعرف الفـرق بين الحركـات الصــادرة بالاختيــار كالمشي على الأرض وبين الحركــات الصـادرة من العبـاد بالضـرورة وبلا اختيـار كالسـقوط،وما هذا الفرق إلا لأنه يدرك أن الأولى بإرادته وقدرته، ويـدرك أن الثانية بخلافها.

ولكن الحق أن هذا الـدليل لا يفيد ما يريـدون إثباتـه، أي من أن للعبد قـدرة يخلق بهـا، بل أقصى ما يفيـده هو

أن للعبد قـــدرة تعلقت بهـــذا الفعل على حسب قصـــده واختياره ولا تفيد أن الفعل مخلوق له.

وأهل السنة لا ينكرون وجـود قـدرة للعبد على وفـاق فعله ولا ينكرون وجود إرادة له كذلك، ولكن الذي ينكرونه هو أن تكون قدرة العبد الحادثة لها تأثير في خلق الأفعـال أي في إيجادها من العدم.

فيتضح أن الحاصل أن أدلة هـــؤلاء لا تنتج إثبـــات ما يريدون إثباته.

وقـال البعض الآخر أن الحكم بهـذا الحكم أي إن للعبد قدرة يخلق بها ليس ضروريا بل هو نظري أي يحتاج إلى اسـتدلال.واسـتدل هـؤلاء على قـولهم بأنه لو لم يكن للعبد قـــــدرة يخلق بها لبطل التكليف والتـــــأديب وارتفع المدح والذم والعقاب والثواب وبطلت فائدة البعثة.

والجواب على هذا سهل، وهو أن كلامهم هذا يلزم لو لم يكن للعبد قدرة أصلاً، كما يقول به الجبرية، أما بالقول بقدرة تتعلق بالفعل تعلقاً ليس هو الإيجـاد بل هو الكسب كما يقول به أهل السنة، فلا يرد.

وأيضا فأهل الســنة والجماعة يقولــون أيضا بوجـــود القصد والاختيــار للعبــد، ولكن لا يقولــون إن القــدرة هي الـتي توجد الفعـل، بل يتعلق بها تعلقـاً هو كسب لا تعلقـاً هو إيجاد.

وأيضـاً فـإن الـذم والمـدح يتصـور ليس فقط بكـون الممـدوح هو خـالق الشـيء أو بكـون المـذموم هو خـالق الشيء أيضاً، بل يكفي لكي يصح توجه المـدح والـذم إلى المـرء أن يكـون المـرء مكتسـباً له أي راغبـاً به وبقيامه بنفسه، مع أنه ليس فاعلاه لـه، فالمـدح والـذم إنما يتوجه على المرء من حيث هو محل للحسن والقبيح لا من حيث هو فاعل لـه، وهـذا هو معـنى قـولهم، إن المـدح والـذم يتعلقان باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية.

وأما لزوم الثواب والعقـاب فهو ليس لزومـاً عقليـاً بل هو لـزوم عـادي، وهـذه المسـألة قد فُصِّلت في علم أصول الفقه.

واتفق المعتزلة مع أهل السـنة على أن الله تعـالى عـالم لكل ما سـيكون من أفعـال العبد منذ الأزل، وأن العلم بذاته ليس مـؤثراً في الشـيء، فعلمه تعـالى بـأن فلاناً سوف يفعل كـذا لا يعـني أن فلانـاً قد صـار مجبـوراً على هذا الفعل، وفي نفس الوقت فإنه يعني أنه يجب أن يفعل الفعل الـذي تعلق علم الله تعـالى بـه، لأنه لو لم يفعله للـزم الجهل عليه تعـالى، وهـذا مسـتحيل في حقه تعالى.

هذا هو حاصل مذهب المعتزلة، فهم كانوا يريدون أن يصححوا نزول الشرائع أي صحة التكليف، وكـانوا يريـدون أن يـنزهوا الله تعـالى عن العبث والظلم، ولكنهم لجـأوا إلى أمر باطل في ذاته لا تسـوغه لهم الأدلة العقلية ولا العمومـات النقليـة، ومن هنا فإننا نقـول: إن مـذهب أهل السـنة هو أقـرب إلى الحق من مـذهب المعتزلـة، ولكن القول بمذهب المعتزلة لا يؤدي إلى الكفر لأنه لم يخـالف أمراً مقطوعاً به ولم يبطل أصلاً من أصول الشرائع.

ثالثا:مذهب الماتريدية في الأفعال

قـال الإمـام الـبزدوي الماتريـدي الحنفي في كتاب"أصول الدين": **قال أهل السنة- أي الماتريدية -: أفعـال العبـاد مخلوقة لله تعـالى ومفعولـة، والله تعـالى هو موجـدها ومحـدثها ومنشـئها، والعبد فاعل على الحقيقـة، وهو ما يحصل منه باختيار وقدرة حادثين، هذا هو فعل العبد، وفعله غير فعل الله تعالى، وفعل الله تعالى هو الإيجاد**

والإحـــداث،كإيجـــاد العين، وللعبد فعل وليس منه إيجاد" .

فأثبت للعبد فعلاً غير فعل الله تعالى، وهذه هي أول نقطة يختلف فيها الســـادة الماتريدية من أهل الســـنة مع السادة الأشاعرة من أهل السنة أيضاً، فالأشاعرة يقولون إن فعل العبد هو نفس فعل الله تعالى.

ثم قال:"إن الله تعالى قال: ﴿ خلقكم وما تعملـون ﴾ جعل عملنا مخلـــوق الله تعـــالى فحقق عملنا وحقق خلق الله تعالى، وكذلك قال: ﴿ وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بـذات الصـدور * ألا يعلم من خلق ﴾ أضـاف القـول إلينا ثم جعله مخلوق الله تعالى، وكذلك قال: ﴿ ومن آياته خلق الســـماوت والأرض واختلاف ألســـنتكم وألـــوانكم ﴾ أضاف اختلاف الألسن إلينا وجعل ذلك مخلوق الله تعالى، فقد جعل فعلنا مخلوق الله تعـالى، فـدلتنا هـذه النصـوص أن الأفعال منا بقدرة حديثة منا، وهي مخلوقة الله تعـالى، فكانت هذه النصوص حجة على الخصوم أجمـع، ولأن الله تعـالى أضـاف الأفعـال إلينا في كتابه في مواضع كثـيرة، قـال تعـالى: ﴿ جـزاءا بما كـانوا يعملـون ﴾، وقـال: ﴿ وإذ قتلتم نفسا فادارءتم فيها ﴾، وقال: ﴿ إذا قمتم إلى الصلاة ﴾، وكذلك نهانا عن أفعال كثيرة، وأمرنا بأفعـال كثـيرة فلا بد من أن يكون لنا فعل، ويجب أن يكـــون ذلك بهداية الله تعالى ومشيئته وإرادته، فإيجـاد الجلـوس فعل الله تعـالى والجلوس فعل العبد، على معـنى أنه حـادث بقـدرة حادثة حصلت منه فصار ذلك الفعل موجـوداً بإيجـاد الله تعـالى، ففعل الله تعالى هو الإيجاد وهو إيجاد الجلوس والجلـــوس فعل العبد" اهـ .

هـــذه هي الطريقة الـــتي يســـتدل بها الماتريدية على رأيهم في المســـألة بنـــاءا على النصـــوص الـــتي ذكرناهـــا، وعلى غيرها مما لم نذكره.

ثم قالوا بعد ذلك: بما أن فعل العبد مقدور لله تعالى فيجب إذن أن يــدخل تحت القــدرة الإلهيــة، أي يجب أن يكـــون الله تعـــالى هو خالقـــه، وبما أنه ينسب إلى العبد فيجب أن يكون العبد هو فاعله، وبما أنه لا مخالف في أن الفعل يـدخل تحت قـدرة العبـاد فيجب التسـليم أيضا أنه يدخل تحت قدرة الله، لأنه يستحيل أن يدخل شــيء تحت قدرة العبد ولا يـدخل تحت قـدرة اللـه، فللّه تعـالى قـدرة وللعبد أيضا قدرة، والفعل داخل تحت القـدرتين معـاً، من غـير أن يـؤدي ذلك إلى تنـاقض واسـتحالة، فالفعل يكـون بإيجـاد الله تعـالى، وإيجـاده تعـالى قـديم، وقدرته تعـالى قديمة، والعبد يفعله بقـدرة حادثـة، فكـان فعل العبد غـير فعل الله تعـــالى، وكل واحد من القـــدرتين متعلق بهـــذا الفعل على معنى أنه يظهر آثار قدرتهما في هذا الفعل.

وبقيت هنا مســألة وهي لو قـــال أحـــدهم رداً على مذهب الماتريدية بأنه يلـزم عليه أن العبـاد يجـوز لهم أن يحتجــوا على تــركهم للطاعـــات وفعلهم للمعاصي بـــأن أفعالهم ليست بخلقهم بل بخلق الله تعالى، ولم يكن لهم قدرة على فعلها ولا تركها.

فالجواب بناءا على مذهبهم أن يقال:إن الله تعـالى لا يأمر العبد بفعل إلا أن يكون للعبد آلة صـالحة لأداء ذلك الفعـــل، ثم إن الله تعـــالى لا يخلق الفعل إلا لمن له تلك الآلة الصالحة للفعل وتوفر منه العزم عليه.

ولا بد من التفريق بين نـــوعين من الأفعـــال الـــتي يتصف بها العباد، النوع الأول الضرورية التي سبق وصـفها وهي الـتي توجد في العبـاد بلا قـدرة منهم ولا اختيـار ولا إرادة، النوع الثاني الأفعـال الـتي توجد فيهم باختيـار منهم وقدرة منهم عليها كما سبق.

ومع أن الله تعـــالى هو خـــالق هـــذين النـــوعين من الأفعال، إلا إنه يوجد فرق ضـروري بينهما وهو أن أحـدهما يوجد باختيـار العبد وهو الـذي يكـون به التكليـف، والنـوع

الآخر يوجد فيه بلا اختيار منه ولا يكون بهذا النوع تكليف. فلا يصح بعد هذا الاحتجاج بما قيل.

ولا أكاد أجد فرقاً حقيقيا بين مذهب الماتريدية ومذهب الأشاعرة على ما قرره الإمام البزدوي هنا.

وقد ذكر الإمام نور الدين الصابوني في كتاب البداية معاني ما نص عليه البزدوي ثم قال: " فالحاصل أن فعل العبد يسمى كسباً لا خلقاً وفعل الله تعالى يسمى خلقاً لا كسباً، واسم الفعل يشملهما، وهذا عندنا. وعند الأشعرية الفعل عبارة عن الإيجاد حقيقة إلا أن الكسب يسمى فعلا مجازاً ".

فأظهر الإمام الصابوني أن الخلاف بين المذهبين يكاد ينحصر في التسمية ولا أساس له في المعنى والحقيقة.

ولكن الشيخ المحقق محمد الحسيني الظواهري في كتابه "**التحقيق التام في علم الكلام**" قرر وجود فرق معنوي بين المذهبين على ما سيأتي، وهذا هو المشهور عند المتأخرين من المتكلمي،.كما أشار إليه الإمام ابن الهمام في المسامرة.

- فقد ذكر انهم قالوا: إن الأشاعرة التجأوا إلى القول بخلق الله تعالى لكل شيء من الأفعال ومنها الأفعال الإنسانية كلها، لأنهم قالوا: إن الأدلة النقلية ملجئة إلى القول بذلك لعمومها، ولكن الواقع ليس كذلك فإن الأدلة تكون ملجئة إن لم تتعارض مع غيرها ولم تحتمل التخصيص، أماهذه الأدلة التي استندوا إليها فإنها تحتمل التخصيص، فإن ظاهر قول الأشاعرة يلجئ إلى القول بالجبر، لأنهم يقولون: إن كل الأفعال فالله تعالى هو خالقها، ولكننا نقول إن الله تعالى إن أعطى القدرة

لعبيده على بعض الأفعال فإن ذلك لا يؤثر على شـيء من المقام العالي له تعالى، ولا ينقص من خصائص الألوهية.

ونفي الجبر المحض وتصـحيح التكليف لا يتوقف على نسبة جميع أفعال العباد إليهم كما تقوله المعتزلة بالإيجاد، بل يكفي لنفيه أن يقـــال جميع ما يتوقف عليه أفعـــال الجوارح من الحركات إنما يوجد بخلق الله تعـالى وكـذلك التروك التي هي أفعال النفس لأن الـترك كف النفس عن الميل إلى الشـــيء وعن الداعية الـــتي تـــدعو إليه وعن الاختيـــار له إنما يوجد الجميع بخلق الله تعـــالى لا تـــأثير لقدرة العبد فيه، وإنما محل قدرة العبد عزمه عقيب خلق الله تعـالى فيه هـذه الأمـور في باطنه عزمـاً مصـمماً بلا تـردد وتوجهه توجهـاً صـادقاً للفعل طالبـاً إيـاه توجهـاً لا يلابسه شوب توقف، فإذا أوجد العبد ذلك العـزم المصـمم خلق الله تعالى له الفعل عقيبه فيكون منسوباً إليه تعالى من حيث هو حركة.

ثم علق الشيخ الحسيني الظواهري على هـذا الـرأي فقال:

"**<u>وهذا الرأي يصـحح التكليف بمثل ما صـححه به المعتزلة إلا أنهم قصـــروا المســـافة فجعلـــوا التأثير للعبد في العزم فقط</u>**".

ثم زاد معارضا له فقــال: **وهو كلام إلى الخطابة أقـــرب ونقـــول لهم الجـــبر ينتفي بمدخلية العبد بغـير التـأثير لأن الجـبر عند عـدم المدخلية للعبد بـــالمرة، فقـــول البعض إن العبد مجبـــور في الباطن مختار في الظاهر فهما منه أن المنـافي للجـــبر هو المدخلية على وجه التـــأثير مخـــالفٌ للواقع، لأن الجبر بعدم المدخلية أصلا.**

وهذا الكلام منه في غاية التحقيق.

وبهذا نكون قد مهدنا السبيل إلى ذكر قول الأشاعرة المحققين من أهل السنة.

رابعاً: مذهب الأشاعرة في الأفعال:

قـال الإمـام العلامة السـعد التفتـازاني في شـرح العقائد النسفية:" **وللعباد أفعال اختيارية يثابون بها إن كانت طاعة ويعاقبون عليها إن كانت معصـية** " اهـ.

وقوله: إن للعباد أفعالاً اختيارية أي يكتسبونها كسـباً، فتنسب إليهم لذلك.

وقال العلامة صاحب التحقيق التام في علم الكلام: " أفعـال العبـاد من جملة أفعاله تعـالى، فهو تعـالى خـالق لأفعـال العبـاد الاختيارية وغـير الاختياريـة، بل هو خـالق لسائر أفعال الأحياء وخصوا الكلام بالعبـاد لأن بعض الأدلة خاص بهم كالإيمان والشكر، واتفقوا على أنها تسـند إليهم لا له لأن القـائم والآكل والجـالس هو زيد مثلاً وإن كـان الفعل مخلوقاً لله تعالى فإن الفعل إنما يسند لمن قام به لا لمن أوجده، فالأبيض مثلاً هو الجسم لا الموجد" اهـ .

فالشـيء ينسب إلى من قـام به ذلك الشـيء قيـام اكتساب أو اتصـاف، لا أي نـوع من أنـواع القيـام، فـاللوح المحفـوظ قد قـام به كلام الله تعـالى أو بعضـه، ولكن لا يقال إن الكلام الموجـود فيه هو كلام للـوح المحفـوظ بل يقال: إنه كلام الله تعالى، وتحقيق هذه المسـألة في علم الكلام.

هذا هو الأصل الذي استند إليه أهل السـنة والجماعة في تحقيق هـذه المسـألة، فالأفعـال مخلوقة لله تبـارك وتعـالى، وتسـند إلى العبـاد لا على أنها مخلوقة لهم بل على أنها مكتسبة منهم، بالقدرة الحادثة.

قـال بعض الفضـلاء يخلص المـذاهب ويبينها من بعضها:

" اعلم أن المؤثر في فعل العبد بـالخلق والإيجـاد إما قــدرة الله تعــالى فقط من غــير دخل لقــدرة العبد وهو مـــــــذهب الجبرية أو مع دخلها بالكسب وهو مـــــــذهب الأشــعري، أو قــدرة العبد فقط بلا إيجــاب وهو مــذهب جمهـــور المعتزلة أو بالإيجـــاب وهو مـــذهب الحكمـــاء والمشهور فيما بين القوم عن إمام الحــرمين، لكن صــرح في الإرشاد وغيرها بخلافـه، أو مجمـوع القـدرتين على أن يؤثرا في أصل الفعل وهو مذهب الأسـتاذ منا والنجـار من المعتزلـة، أو على أن تـؤثر قـدرة الله تعـالى في أصـله وقـدرة العبد في وصـفه بـأن يجعله موصـوفاً بمثل كونه طاعة أو معصية وهو مذهب القاضي أبي بكر .

ثم الأســتاذ إن أراد أن قــدرة العبد غــير مســتقلة بالتأثير وإذا انضمت إليها قدرة الله تعالى صارت مسـتقلة بتوسط هــذه الإعانة على ما قــدره البعض فقــريب من الحــق، وإن أراد أن كلا من القــدرتين مســتقلة بالتــأثير فباطلة لامتناع مؤثرين لأثر واحد.

والحق في هذه المسألة مـذهب الأشـعري وهو أن لا جـبر ولا تفـويض بل أمر بين أمـرين، أي إن للعبد اختيـاراً في نفسه، لكنه ليس منه، لأنه لا يُــوجِد شـيئاً بل من الله تعالى ويسمى هذا جبرا متوسطاً " اهـ كلام الفاضـل، وهو في غاية الإفادة.

وأما قوله أن مذهب الأشعري يسمى جبراً متوســطاً فقد سبق التعليق عليه من كلام المحقق الحسيني وتبـيين المراد منه والتحذير من فهمه فهماً غلطاً.

فالأصل الذي يبني عليه أهل السنة كلامهم أن الله تعالى عالم بجميع أفعال العباد وقادر عليها ومريد لها، وأن هذا لا ينافي الاختيار للعباد، ولا يعني الجبر كما أشرنا وكما سوف يتضح أكثر فيما يأتي.

قال العلامة التفتازاني:" فإن قيل: بعد تعميم علم الله تعالى وإرادته فالجبر لازم قطعا، لأنهما إما أن يتعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع، ولا اختيار مع الوجوب والامتناع " .

هذا هو الإيراد الذي افترضه السعد، وأجاب عنه بما يلي، قال:" قلنا: يعلم ويريد أن العبد يفعله أو يتركه باختياره فلا إشكال ".

وهذا الجواب صحيح قطعاً ويبين الحق لمن يتمعن فيه.

ثم قال: " فإن قيل: فيكون فعله الاختياري واجباً أو ممتنعاً وهذا ينافي الاختيار.

قلنا: ممنوع، فإن الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له. وأيضا منقوض بأفعال الباري جل ذكره لأن علمه وإرادته متعلقان بأفعاله فيلزم أن يكون فعله واجباً عليه " .

ومعنى هذا أن الله تعالى يريد أفعاله ويعلمها، ويلزم من هذا أنها لا بد أن تقع، وهذا لا يعني أنه تعالى مجبور على أفعاله.

وقد بين الحسيني المعنى الإجمالي للكسب فقال: " إنا نعلم بالبرهان أنه لا خالق سوى الله ولا تأثير إلا للقدرة القديمة، ونعلم بالضرورة أن القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض أفعاله كالصعود دون البعض كالهبوط، فيسمى أثر

القـدرة الحادثة كسـباً **وإن لم نعـرف حقيقته**، وهـذا الإجمـال في معرفته مرجعه إلى ما نجـده في أنفسـنا ... وتوضـيح المقـام أنه لما بطل الجـبر المحض بالضـرورة وكــون العبد خالقــاً لأفعاله بالــدليل وجب التوسط في العقيدة، وهو أن أفعال العباد بقدرة الله اختراعـاً وبقـدرة العبد بوجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب، نجـده من أنفسنا، ولا نعرف حقيقتـه، وليس بـواجب أن يكـون تعلق القدرة على وجه الاختراع دائمـاً، إذ قـدرة الله تعـالى في الأزل متعلقة بالأشـياء من غـير اخـتراع، ثم تتعلق به نوعا آخر من التعلــق، فالفعل خلق لله ووصف للعبـد، وقــدرة العبد خلق للـرب ووصف للعبـد، وليست كسـباً لـه، هكـذا يجب تحرير المقام قبل الاستدلال" اهـ .

ويجب على القــارئ التمعن في هــذه الفقــرة قبل المضي في هذا الرد، بل التمعن في جميع هـذه المـذاهب المـذكورة، ليـوقن بعد ذلك إن كـانت نفسه صـافية بـأن مــذهب الأشــاعرة من أهل الســنة هو المــذهب الحق لا غيره.

وقد أبــان الإمــام الســعد عن وجه الحق في هــذه المســألة في شــرح العقائد النســفية أيضـاً كما نبهنا من قبل،

فقال:" فإن قيل :لا معنى لكون العبد فاعلاً بالاختيار إلا كونه موجداً لأفعاله بالقصد والإرادة، وقد سبق أن الله تعــالى مســتقل بخلق الأفعــال وإيجادهــا، ومعلــوم أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين.

قلنـا: لا كلام في قـوة هـذا الكلام ومتانتـه، إلا أنه لما ثبت بالبرهـان أن الخـالق هو الله تعـالى، وبالضـرورة أن لقـــدرة العبد وإرادته مـــدخلاً في لعض الأفعـــال،كحركة

البطش دون البعض كحركة الارتعاش، احتجنا في التفصي عن هـذا المضـيق إلى القـول بـأن الله تعـالى خـالق كل شيء والعبد كاسب.

وتحقيقه أن صـــرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كســبٌ، وإيجــاد الله تعــالى الفعــلَ عقيب ذلك خلــقٌ، والمقـــدور الواحد دخل تحت القـــدرتين لكن بجهـــتين مختلفتين، فالفعل مقدور لله تعالى بجهة الإيجاد، ومقـدور العبد بجهة الكسب.

وهذا القـدر من المعـنى ضـروري وإن لم نقـدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبــارة المفصـــحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعـالى وإيجـاده مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار " اهـ .

واستند الأشاعرة إلى العمومـات النقلية كما سـبقت الإشــارة إليه نحو قوله تعــالى: ﴿ لا إله إلا هو خــالق كل شـيء فاعبـدوه ﴾، ﴿ قل الله خـالق كل شـيء ﴾، ﴿ خلق كل شيء فقدره تقديراً ﴾، ﴿ إنا كل شيء خلقناه بقدر ﴾، ﴿ والله خلقكم وما تعملـون ﴾، ﴿ هل من خـالق غـير الله ﴾، وغير ذلك .

ونحن هنا لا نريد استقصــاء ذكر الأدلة الــتي اســتند إليها أهل السنة في هذه المسألة، وذكر وجه دلالتها، فـإن هـذا الأمر يحوجنا إلى كلام كثـير وقد أوفى العلمـاء هـذا المبحث حقه في كتب علم الكلام المطولة والمختصـــرة، ولكنا هنا نذكر هذه المعاني لأننا متأكـدون أن القـاريء بل وأيضا المردود عليه لا يعرف الكثير منها على هـذا الوجـه، ولم يفهم كلام أئمة علماء الإسلام عندما كتب الكلام الذي كتبه وهو موضع النقد والـــــرد، بل إن بعض العلمـــــاء المحققين أفـردوا لهـذه المسـألة كتبـاً خاصة فصـلوا فيها الكلام تفصيلاً.

والحاصل في توضيح رأي الأشاعرة وهو هنا ما نريده **"لا ننفي قــــــــدرة العبد ولا تعلقها وإنما ننفي تعلقها على جهة التأثير"**.

قـال الشـيخ الظـواهري في توضـيح أصـول هذه المسألة وتلخيص المذاهب فيها:

"مســألة خلق الأفعــال نشأ فيها الخلاف بســبب أن أدلتها تتدافع، فالجبرية مرجعهم إلى أن ترجيح الفعل لا بد له من مـــرجح ليس من العبـــد، ومرجع المعتزلة إلى أن العبد قادر على فعله وهـذان الأمـران متعارضـان، واعتمد الجبرية أيضـاً على أن تفاصـيل أحـوال الأفعـال لا تعلمها العباد، واعتماد المعتزلة على أن أفعال العبـاد واقعة تبعـاً لمقصودهم، وهما متعارضان.

والدلائل السمعية مملوءة بما يوهم الأمرين، ومذهبنا وسط بينهما لأن المبـــادئ القريبة لأفعـــال العبـــاد على القـــدرة والاختيـــار، والمبـــادئ البعيـــدة لها على العجز والاضطرار، لأن أفعال العباد متعلقة بمشيئتهم، ومشيئتهم ليست إلا بمشيئة الله تعالى، فلا ننفي القدرة للعبد أصــلاً حـــتى نكـــون كالجبريـــة، ولا نثبت تأثيرها حـــتى نكـــون كالمعتزلة. فهو مختار كما نجده في أنفسنا ومجبور لقيـام الأدلة العقلية والنقلية على أن الأفعال كلها لله " اهـ .

فهـــذا تلخيص كـــاف وبيـــان واف بمـــذاهب القـــوم، ذكرناها هنا لا كما ذكرها المؤلف بل كما يجب أن تـــــذكر في الكتب، وهـذا بيـانٌ للبـاحث عن الحق والمريد معرفة حقائق معاني الأقوال المتعددة والمختلفة، ذكرنا المقبـول منها والمـرذول كلاً على وجهـه، لم نغـير حقيقته ليسـهل الـــــرد عليه والتقليل من قـــــدرها، بل ذكرناها منا أرادها أصـحابها بل ربما أفضل مما فعلـوا هم، ولا نريد بهـذا إلا وجه الله تعـــــالى ورضـــــاه، وأما الـــــدخول في الأدلة

والمناقشـــات فليس هنا محل ذلك كما أشـــرنا في غـــير محل.

فرع في بيان معنى القضاء والقدر عند الناس

ويتضمن هذا البـاب بيـان كيف أن الاحتجـاج بالقضـاء والقدر على نفي العقاب والثواب غير صحيح.

وقبل أن نبدأ بذلك لا بد أن نبين ما هو معنى القضـاء والقدر عند أهل الحق من أهل السنة، ليتسنى لنا بعد ذلك كيف أن احتجاج الناس بالقضاء والقدر لا يصــح، وكيف أن اتهـام البعض لأهل السـنة بـأنهم جـبريون يسـقط عنـدهم العمل وأن مذهبهم يبطل أصل التكليف والثواب والعقـاب إن هو إلا اتهام ساقط لا أساس له، فنقول:

القضـــاء عند الأشـــاعرة هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال.

والقدر هو إيجـاده إياها على قـدر مخصـوص وتقـدير معين في ذواتها وأحوالها.

ومعلوم أن الإرادة كما هو مقرر عند الأشاعرة تتعلق على حسب العلم الأزلي القديم، والعلم لا يتعلق بالأشـياء تعلق تأثير بل تعلق كشف للحقائق.

وهذا المعنى للقضـاء والقـدر لا ينبغي أن يـدعي أحد أنه يـؤدي إلى الجـبر وأنه تبطل التكـاليف بنـاءا عليـه، لأن الأساس الذي ينبني عليه هو في حاصله العلم.

ومن الآيات التي اسـتدل بها الأشـاعرة على أن الكل يكون بقضـاء الله تعـالى وقـدره،قوله تعـالى في سـوررة القمر: إنا كلَّ شيء خلقناه بقدر .

قال صاحب التبصير في الدين ص92:"ومن عرف معنى هذه الآية وما ورد في معانيها من السلف علم في الحقيقة أن القدري من يجعل لنفسه شيئاً من القدر وينفيه عن ربه، تعالى الله عن قولهم، وتحقق له أنه ليس بقدري من أثبت القدرة لله ونفاها عن نفسه كما بينه الله تعالى في هذه الآية، وتقرر عنده أن من قال بالتسليم الكلي وفوض الأمر إلى الرب القوي فهو من أهل السنة والجماعة، فمن اعتقد أن شيئا من أفعاله لا يكون ظلماً ولا باطلاً وأنه لا اعتراض عليه في شيء مما يأتيه أو يذره ولا يقول كما يقول القدرية إن له أن يفعل كذا وليس له أن يفعل كذا، وبنى عقائده على قوله تعالى: ﴿ لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ﴾، لم يكن قدرياً وكان من المقاتلة والخصومة بَرِيًّا، وأي تسليم وبراءة من الخصومة أكبر من قول أهل السنة:إن كل ما جرى على العبد من المعاصي فهو خلق الله تعالى، وهو عدل منه سبحانه ومعصية من العبد، وكل ما جرى من العبد من الطاعات فهو خلق من الله تعالى وهو من الله فضل، فهما من العبد طاعة ومعصية ومن الرب فضل وعدل " اهـ .

وأشار بعد ذلك العلامة الإسفراييني أن العمدة في الإيمان بالقضاء والقدر عند أهل السنة هو قول الرسول في جواب جبريل عليه السلام :"**الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والقدر خيره وشره حلوه ومره من الله**" اهـ .

وهذا الحديث رواه مسلم وغيره.

وقوله عليه الصلاة والسلام:"**اعملوا فكل ميسر لما خلق له**" رواه البخاري.

وما رواه الإمام علي رضي الله عنه قال: قال الرسول عليه الصلاة والسلام:" **إن الله قدر التقادير ودبر التدابير قبل أن يخلق آدم عليه السلام بألفي عام** " أخرجه مسلم.

وبعد بيان معنى القضاء نذكر الآن الكلام الـذي يدعيه من يحتج بالقضاء والقـدر على إبطـال التكـاليف والثـواب والعقاب.

يدعي هـؤلاء أن التكليف بـترك الإشـراك لا يصح لأن الأفعــال كائنة بــإرادة الله تعــالى وتقــديره، فلا اختيــار للمشرك في إشراكه ولا للمؤمن في إيمانه !!

وكلامهم هــذا باطــل، لأن كــون الفعل بمشــيئة الله تعالى وتقـديره لا يخرجه عن اختيـار العبد إلا على طريقة الجـــبر المحض، وأما على طريقة أهل الحق القـــائلين بالاكتساب فلا يخرجه ذلك عن مكانة العبد واختياره.

فلا يصح الاحتجاج بالقضاء والقـدر لفسق الفسـاق إذ ليس القضاء والقدر بـالمعنى الـذي قـدمناه جـبراً صـرفاً، **كما قـال** الإمـام **علي** رضي الله عنه وكـرم الله وجهه للسائل حين سأله بعد انصـرافه من صـفين فقـال: أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء الله تعالى وقدره ؟

فقال:والذي فلق الحبة وبرأ النســمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة إلا بقضاء الله تعالى وقدره.

فقــال الســائل: عند الله أحتسب عنــائي ما أرى لي من الأجر شيئاً .

فقـــال: مه أيها الســـائل، عظم الله أجـــركم في مسيركم وأنتم سائرون وفي منصـرفكم وأنتم منصـرفون ولم تكونــوا في شـــيء من حـــالاتكم مكـــرهين ولا إليها مضطرين.

فقال السائل: كيف والقضاء والقدر ساقانا ؟

فقال: ويحك، لعلك ظننت قضاءاً لازماً وقـدراً حتمـاً، لو كــان كــذلك لبطل الثــواب والعقــاب والوعد والوعيد

والأمر والنهي ولم تـأت لائمة من الله لمـذنب ولا محمـدة لمحسن ... إلى أن قال: إن الله أمر تخييراً ونهى تحذيراً.

فقال السائل: وما القضاء والقدر اللـذان ما سـرنا إلا بهما ؟

قـال:هو الأمر من الله والحكم، ثم تلا قوله تعـالى: ﴿ وقضى ربك ألا تعبـدوا إلا إيـاه ﴾، انتهت الرواية كما ذكرها العلامة الحسيني الظواهري في كتابه.

ثم قال: من هذا تعرف أن علياً رضي الله عنه وكرم وجهه جعل القضـاء قسـمين حتميا وغـيرَ حتمي، وهو يؤيد ما قلنا، والتكليف صـحيح مع القضـاء والقـدر لأن التكليف يصح عند وجـود الاختيـار ولا شك في وجـوده، والاختيـار لا ينافي القضاء والقدر بالمعنى الذي قدمناه اهـ .

ثم قال في محل آخـر: وتفسـير الإمـام على للقضـاء والقدر بـالأمر والحكم يرجع إما أن يرجع إلى صـفة الكلام أو إلى صفة العلم وهو أحد المعاني اهـ .

فائدة:

نذكر هنا مذهب الفلاسفة في القضاء والقـدر ليشـتد تمييز القارئ للمذاهب ويعرف الفروق بينها .

قالت الفلاسـفة: القضـاء عبـارة عن العلم بما ينبغي أن يكـون عليه الوجـود حـتى يكـون على أحسن النظـام وأكمل الانتظـام، وهو المسـمى عنـدهم بالعناية الـتي هي مبـدأ لفيضـان الموجـودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها.

والقـــدر عبـــارة عن خروجها إلى الوجـــود العيـــني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء.

فالفلاسفة يجعلون خروج الكـون على هـذه الصـورة واجباً على الله تعالى، وذلك لأنهم يقولـون إن الله تعـالى فاعل على سـبيل العلة ولـذلك لا يمكن إلا أن يحـدث ما يلزم عن العلة التي هي عندهم ذات الباري تعالى.

وقد أوضح بعض المحققين أن مـذهب الفلاسـفة في الحاصل يرجع إلى أن الله تعـالى هو الفاعل على الحقيقة لجميع الأفعـال بلا واسـطة، كما هو مـذهب أهل السـنة، ويبقى الفرق أن الفلاسفة يقولون بـالوجوب وأهل السـنة يقولون بالاختيار.

فمـذهب الفلاسـفة في أفعـال العبـاد أن العبد يخلق أفعاله الاختيارية بقـــدرة خلقها الله تعـــالى فيه بطريق الإيجـاب لتمـام الاسـتعداد، وأما عند المعتزلة فـإن العبد يخلق أفعاله بقدرة خلقها الله تعـالى فيه بطريق الاختيـار، وكل هذا لتصحيح التكليف ونفي الجبر المحض.

خاتمة لهذا المبحث:

نختم هــذا البحث بكلام للعلامة محمد الحســيني الظواهري في غاية الحكمة والإتقان، فقد قـال في خاتمة مبحث أفعـال العبـاد في كتابه المفيد المسـمى بـالتحقيق التـام في علم الكلام: " وبعد إحاطتك خـبراً بالمـذاهب وأدلتها، وبمناقشة الأدلة تعلم أن مـذهب الحكمـاء يتنـافى مع النصوص القطعية فمثل قدم العالم يتنافى مع وجـوب فنائه الذي هو في ذاته ممكن وأخـبر به الصـادق، فـوجب التصديق به ووقوعه.

ووجه المنافـاة أن قـدم العـالم بقـدم علته فـوجب بقـاؤه ببقـاء علتـه، وعلته واجبة البقـاء، كيف والنصـوص القاطعة دالة بالنص على أنه لا بد من فناء هذا العالم ؟!

ومـذهب المعتزلة ظـاهره صـحة التكليف ولكن أدلته لم تنتج مدعاه وقريب منه مـذهب الماتريديـة، ويزيد على ذلك أن في بعض نواحي الاستدلال كلاماً خطابياً.

والمـذهب المعقـول مـذهب الأشـاعرة وقد بسـطنا الكلام فخذه بحمد الله سـائغا نسـأل الله الهداية للسـبيل المسـتقيم فمن اعتقد واحـداً من المـذاهب الثلاثة غـير الحكماء فاعتقاده صحيح لا يضـره شـيء وهي تـرمي إلى تصحيح التكليـف، ولا تتنـافى مع النصـوص القطعيـة، وأما مذهب الحكماء فهو وإن صـحح التكليف إلا أنه يتنـافى مع النصوص القطعية فلا يجوز اعتقاده اهـ .

ونحن وإن كنا قد أطلنا في بيـــان المـــذاهب في القضـاء والقـدر وما يتعلق بهما فـإن ذلك كـان ضـرورياً ليكون مستندا لنا في تفهيم صاحب الكتاب موضـوع الـرد خطأ كلامه الـذي ذكـره في هـذا المبحث، وكـثرة تجنياته على أهل السـنة وتحامله عليهم، فأردنا إظهـار خطئه بما يليق-من تفصيل- في هذا المحل ليتسـنى لنا إقامة الحجة عليه، وليتسنى لنا بعد ذلك أيضاً الحفاظ على فهم القـراء وتعـــريفهم بالحقيقة الخالصة لا على وجه التحامـــل-كما فعل هو- بل على وجه التحقيـق، لا سـيما وإن هـذا الأصل هو الذي بنى عليه المؤلف كتابه كما أشـرنا في بداية هـذا المبحث، وهو أصل مهم في عقائد أهل السـنة بل عند كل الفـــرق الإســلامية، كما أنه مســألة هامة في مــذاهب الفلاسفة أيضاً.

ونرجع الآن إلى متابعة نقـــــــاش المؤلف في بقية كلامه.

الباب الرابع

تكملة الرد على المؤلف

إننا بما سـبق أن أوردنـاه من معـاني حـول القضـاء والقدر وأفعال الإنسان، نكون قد أجبنا على أكثر تساؤلات المؤلف ورددنا عليها.

وزيـادة في بيـان تهافته سـوف نخصص الكلام فيما يلي على كلامه الجزئي بألفاظه كما كـانت البدايـة، وليس فقط الأفكار العامة التي اعتمد عليها.

في صـ54ـفحة يستغرب المؤلف من النبهاني عنـدما يأتي بتعريف القدر ثم يقرر أن هذا المعنى لا يقتضي كون الإنسان مجـبراً، وتعريفه لا يختلف عن تعريف أهل السـنة الذي ذكرناه سابقاً.

ويقـول المؤلف إن النبهـاني لم يجب عن السـؤال التالي : إذا كـان الـدليل القطعي قد دلَّ على أن ما قـدره الله تعـالى وعلمه وكتبه في اللـوح المحفـوظ لا محالة كائن، فكيف للإنسان أن يفعل غيره؟؟!

ونحن بدورنا يحق لنا أن نستغرب من اسـتغرابه، لأن الإجابة على سـؤاله لم يخـالف فيها حـتى كبـار المعتزلة الـذين سـلموا أن علم الله تعـالى غـير مـؤثر في أفعـال عباده ومع أنهم يقولون أن الله تعالى خالق أفعـال عبـاده إلا أنهم لم يجعلـوا من هـذا السـؤال حجر عـثرة في طريقهم، وذلك لأن الجواب عليه معلوم للجميع.

وقد أشـرنا في بحثنا السـبق إلى الجـواب، وعلى سـبيل القطع أن العلم بما سـيكون من الأفعـال ليس

معارضــاً لاختيــار العبــاد على الإطلاق، وبالتــالي لا داعي لاستغراب المؤلف، ويبقى وجه استغرابنا قائماً.

وربما يحق لنا أن نتســاءل هنــا: هل يعــني المؤلف بذلك أن الله تعالى لم يعلم كل شــيء منذ الأزل؟؟! وهل يريد أن يقول أن الله تعالى لا يعلم الأمــور إلا بعد حــدوثها ؟

إنه لا يوجد معــنى لــذلك إلا ما ذكرنــاه ،لأنه إن كــان يعتبر كون الله تعالى عالما بكل شيء منذ الأزل يلزم عنه أمر باطل وهو كــون العبــاد مجبــورين؟ فلا بد له أن ينفك عن أحد الأمرين ،فإما أن يقول إن العباد مجبورون، وهــذا الأمر لا يقول به المؤلف قطعا كما لا نقــول نحن بــه، وإما أن يقــول إن الله تعــالى لا يعلم جميع الأشــياء منذ الأزل، ولا سبيل إلى غير هذه الاحتمالات.

والحق أن هذا الأمر يلزمه لزومــاً حقيقيــاً بنــاءاً على قوله الذي ذكرناه هنا، وإذا قال به فإنه يصير تابعا للقدرية وليس تابعــاً للمعتزلة كما تعرفه من تفريقنا بين أقــوال الفرقتين كما سبق، ولا قــائلا بمــذهبهم!! ويكفينا الوصــول إلى هذا الأمر لنعلم أن كلام المؤلف في كتابه متهــافت لا قيمة له في الغالب.

ثم ذكر المؤلف بعد ذلك بعض الروايــات الــتي يحتج بها على أن الصحابة قائلون بخلق العباد لأفعالهم؟؟!

إنه يحتج على ذلك بقــــــول أبي بكر رضي الله عنه للنــاس: "إن أحســنت فــأعينوني، وإن أسـأت فقومــوني"، وبقول كثير من الصحابة: "أقول في المسألة برأيي، فــإن كان صوابا فمن الله وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان".

ثم ذكر قصة الإمــام على بن أبي طــالب كــرم الله وجه مع الســائل وهي ذكرناها وذكرنا تفســيرها ومعانيها في بحثنا السابق في القضاء والقدر.

أما احتجاجه على خلق الأفعــال بقــول أبي بكر فهو أغـرب اسـتدلال رأيته وأضـعفه ؟؟ فكيف يحتج على هـذا المعنى بتلك السذاجة ،إن قــول أبي بكر رضي الله عنه لا يـدل إلا على أن الأفعـال تنسب إليه ولا تـدل مطلقا على أنه خالق لأفعاله!!

أين وجه الدلالة عليها من كلام أبي بكر المذكور؟!

إن كون هذه الكلمات دالة على ما أشار إليه المؤلف إن هو إلا محض توهم وخيال.

ثم ونحن لا ننكر أن الأفعـــال تنسب إلى الإنســـان وذلك لأنه هو الـــذي اكتســـبها، وهي قائمة فيه قيـــام اكتســاب، فلا بد أن تنسب إليــه، ولكن أن يكــون مجــرد نسبة الفعل إلى العبد معناه أن العبد هو خالق الفعل، هذا خلط كبير، واختلال واضطراب في التفكير.

وأما قــول الصـحابة وغــيرهم أنهم إن أخطــأوا فمن أنفسهم ومن الشيطان، وإن أصابوا فمن الله، فقد فسره المؤلف أن معـنى من أنفسـهم أي من خلقهم وإيجـادهم، ومعـنى قـولهم من الشـيطان أي فمن تـزيين الشـيطان، وأما معنى قولهم من الله، أي بإلطاف الله تعالى وتوفيقه لا بإيجاده وخلقه.

والحق أنه من الروايـــات الـــواردة عن الصـــحابة والتابعين يمكن لنا بكل سهولة أن نتحقق من أنهم قائلون بمذهب أهل السنة –الأشـاعرة - من أن الله تعـالى خـالق لأفعال الناس كما هو خـالق لغيرهـا، وأن النـاس كاسـبون لها ويحاســـبون عليها وذلك كما حققنا من مـــذهب أهل السـنة، وسـوف نـورد بعض الروايـات الـتي تـدل على ما نقول:

قال الإمام الطبري في تفسيره[ج27ص65] لسـورة القمر عند آية **إنا كل شيء خلقناه بقدر** : " يقول تعالى ذكره إنا خلقنا كل شـيء بمقـدار قـدرناه وقضـيناه، وفي هـذا بيـان أن الله جل ثنـاؤه توعد هـؤلاء المجـرمين على تكذيبهم في القدر مع كفرهم به".

ثم ذكر رحمه الله تعالى أن هـذه الآية قد أنـزلت لما جاء مشركو قريش يخاصمون النبي عليه الصلاة والسـلام في القـدر، ولما عرفنا نحن أن الله تعـالى قـال لهم في الآية **إنا كل شيء خلقناه بقدر** ، علمنا أنهم كـانوا ينفـون القـدر، فيتضح أن المشـركين ينفـون القـدر وأن المؤمنين يثبتون القدر.

ويبقى الأمر إلى هنا غامضاً في معنى القـدر المثبت، ولكننا نستطيع أن نسـتدل عليه من الروايـات الـتي ذكرها الطبري في تفسيره، ومنها ما رواه عن أبي عبد الـرحمن السـلمي قـال: لما نـزلت هـذه الآية إنا كل شـيء خلقنه بقدر، قال رجل: يا رسول الله: ففيم العمـل؟ أفي شـيء نستأنفه أو في شيء قد فرغ منه، قال رسـول الله صـلى الله عليه وسـلم: **"اعملـوا فكل ميسر لما خلق لـه، سنيسره لليسرى وسنيسره للعسرى** ".

ونفهم نحن من هـــذه الرواية أن الرجل قد فهم أن معنى أن كون كل شيء قد خلق بقـدر يسـتلزم أن العمل لا فائدة منه، لأن المقصود من العمل إن كان ما سـيحدث فلا قيمة لهذا العمل لأن الله تعالى قد قدره، وإن كان في شيء قد فرغ منه فظاهر عدم الفائدة منه.

هـذا هو حاصل سـؤال الرجـل، أما جـواب الرسـول عليه السـلام، فنفهم منه إقـراره لما فهمه الرجل من أن معنى كل شيء بقـدر أن كل شـيء معلـوم ومكتـوب منذ الأزل، وأنه سـيخلق بنـاءاً على ما هـذا العلم وهـذا هو ما يقول به أهل السنة، ولكنه عليه السـلام قد خـالف الرجل في أن هذا يستلزم عدم فائـدة العمـل؟ فقـال لـه: اعمل

فإن عملك لا ينتفي إذا قلنا إن كل شيء بقــدر، لأن كونك سوف تعمل هـذا الأمر إنما هو من هـذا القـدر، وأن كونك لن تعمل هذا الأمر بإرادتك أيضاً هو من القدر، .فالقــدر لا ينفي العمل.

وهـذا هو قـول أهل السـنة كما بينا نحن فيما سـبق، فتفكر بهذا ولا تغفل عنه.

ثم روى الطــبري عن ابن عبــاس قولــه:" **إنا كل شيء خلقناه بقدر** قـال:خلق الله الخلق كلهم بقـدر وخلق لهم الخير والشر بقدر".

وكلام ابن عباسٍ هذا في غاية الأهميـة، فهو يـبين أن الله تعالى هو الذي خلق للبشر كلهم الخير والشــر، ولكنه تعـــالى لم يخلقه عبثا بل خلقه بقـــدر، والقـــدر هو العلم الأزلي والإرادة المتعلقة على وفق العلم الأزلي كما أشرنا من قبل.

وهـذا التفسـير لا يطــرد ولا يصح إلا على قــول أهل السنة من أن الله تعالى هو خـالق كل شـيء، وأنه تعـالى خـــالق أفعـــال العبـــاد على حسب علمه الأزلي، وأنهم عـاملون وفقا لإرادتهم الحادثــة، وهــذا هو حاصل القــول بالكسب، فافهم.

ولو أردنا أن نستقصي كل ما ورد عن الســـــلف في القضاء والقدر لطال الكتاب، وما ذكرناه يكفي العاقل.

ثم يقع المؤلف في مغالطة كبـيرة جـداً بل في جهل عظيم أتعجب كيف يقع فيه من يــــــــدعي في نفسه أنه متأهل للبحث في هـــذه القضـــايا العقائدية الدقيقـــة، إنه يقول في صـ58ـفحة وما بعدها: فالاغتصاب للفتـاة قضـاء قضاه الله تعالى، ودور المغتصب تحقيق قضـاء الله فيهـا، وإظهاره ومسؤوليته ليست في الاغتصاب بل بكونه يقــوم

بفعل الاغتصاب، ومثل هذا الجواب هو وجه آخر للجبرية الأشعرية (الكسب)، فالأشعري يقول: يخلق الله الفعل حين إرادة الإنسان (الكسب).

ثم يقول في الصفحة التي تليها: فالقضاء الإلهي هو الذي أوقع السجن على المسجون والقضاء هو الذي أوقع الاغتصاب على الفتاة التي لها مغتصب، وكسر الأيدي الحاصل على شباب من الضفة الغربية من قبل جيش اليهود هو قضاء الله فيهم!!

ثم يقول مستنتجا من هذا الكلام: فلا مسؤولية لهؤلاء الفاعلين عن نتائج أفعالهم بل المسؤولية هي عن قيامهم بالفعل، أي على الأمر بالسجن وعلى القيام بفعل الاغتصاب وعلى القيام بكسر الأيدي، وهكذا فك الارتباط بين الفعل والنتائج المتولدة من الفعل اهـ .

ثم يؤكد قائلاً: إن هذا الفهم هو وجه آخر لمقولة الأشعري النافية للسبب الكافي.....إنه الخطاب السفياني الأشعري الجبري يعيد إنتاج نفسه بقوالب كلامية جديدة اهـ .

لأنه يصرُّ في كل موضع على وضع المذهب الأشعري في موقع العداء ويصر بكل ما وسعه الجهد على التنقيص من قيمة هذا المذهب بصورة عجيبة، ويصر أيضاً على تفسير مقولات المذهب الأشعري بمعاني لم تخطر من قبل على ذهن أحد من الأشاعرة، ويخالط كل هذا جهل عظيم بالمذهب كما هو واضح، وتلفيق وخلط عجيب من جهة الاستدلال، وسوف نوضح كل هذا فيما يلي:

توجد عدة قضايا لا بد من تمييزها وبحثها،هنا قبل الشروع في مناقشة هذا المؤلف؟! في كلامه المنثور والمشار اليه سابقاً.

الأولى: أن الأشاعرة وأهل السنة عمومـاً قد صـــرحوا أن ما يجب الإيمـــان به هو القضـــاء لا المقضي، فالقضــاء يجب الرضى به على كل الأحــوال، ويجب الإيمــان بــه، وأما المقضي فقد يجب الرضا به وقد يحرم الرضا به، وبالجملة فهو يتعـرض للأحكـام الشـرعية الخمســـــــــة، أي إن المقضي في كلامهم إنما هو من مسؤولية الإنسان وليسن من مسؤولية الله تعـالى، ونحن هنا عندما نقـول إنه من مسـؤولية الإنسـان إنما نقصد أنه من مســؤولية الإنســان التكليفية لا التخليقية والإيجاديــة، فإن هـذه قد سـبق القـول فيها إنها لا تثبت إلا لله تعـالى، **فيوجد عند الأشــاعرة فــرق عظيم بين القضــاء والمقضي**، وإنما يجب الإيمـــان بالقضـــاء لا المقضـــي، وبيان عبارتهم هذه بيناها فيما سبق.

قـال العلامة الظـواهري الحسـيني: " وجـوب الرضا إنما هو بالقضاء دون المقضي " اهـ .

فالرضا المطلــوب بالأشــياء ومنها ســائر الأفعــال لا يكون من حيث حسنها أو قبحها بل من حيث كونها مقضية من قبل الله تعالى.

ولهذا قال الإمام العلامة السعد التفتازاني في شــرح العقائد النسفية: "لا يقال: لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لــوجب الرضــاء بــه، لأن الرضــاء بالقضــاء واجب، واللازم باطل لأن الرضاء بالكفر كفر" اهـ.

وقد أجـاب الإمـام المحقق السـعد عن هـذا الإيـراد فقــال:لا يقــال هــذا الكلام: " لأنا نقــول الكفر مقضي لا قضاء، والرضاء إنما يجب بالقضاء دون المقضي " اهـ .

هـذا هو جـواب أهل السـنة عن مثل ما يقوله هـؤلاء الــذين لا أجد تســمية لهم ســوى أنه عــابثون بالمفــاهيم وعابثون بأقوال العلماء، بل هم عابثون بالتراث الإســلامي

الضــخم الــذي خلفه هــؤلاء، ولا يــدعونا لقــول هــذا إلا تســاهلهم في تخطئة العلمــاء ومن دون تكليف أنفســهم حتى النظر في كلام الشراح، بل إنني أجـزم أنهم حـتى لا يدرون كثيراً من كلام الأئمة.

وقد أوضح المحقق مكمِّلُ حاشـــية العلامة الجنـــدي كلام الســعد فقــال: "اعترضه الأصــفهاني- أي اعــترض الأصفهاني على جواب السعد - بـأن قـال: القائل رضـيت بقضاء الله لا يريد أنه رضي بصفة من صــفات الله بل إنه راض بمقتضى تلك الصـفة وهو المقضـي، قـال والجـواب الصحيح أن يقال:الرضاء بــالكفر-مثلاً- لا من حيث ذاته بل من حيث إنه من قضاء الله سبحانه ليس بكفر" اهـ .

ثم أوضح المحشي هـــذا الكلام فقـــال: " إن للكفر نســبة إلى الله ســبحانه باعتبــار فاعليته له وإيجــاده له ونسـبة أخـرى إلى العبد باعتبـار محليته له واتصـافه بـه، وإنكاره - أي إنكار الكفر وعدم الرضا بـه- إنما هو باعتبـار النسبة الثانية دون الأولى، والرضـاء بـالعكس ... ثم قـال: ومن الواضح أن رضــاء القلب بفعل الله تعــالى بل بتعلق صفته واضح الصحة لا خفاء فيه، ثم إن الرضاء بكل منهما يســتلزم الرضــاء بــالمتعلق من حيث انه متعلق مقضي لا من حيث ذاته ولا من حيث ســائر الحيثيــات كما لا يخفى اهـ .

وهـذا الـذي قاله المحشي من أنه لا يخفى، أي إنه لا يخفى على العاقل الــذكي الفــؤاد الــذي يحسن فهم كلام العلمـــــاء ولا يستســـخف آراءهم، ولا يظن بنفسه أنه بلغ الغاية في العلم، بينما حاله أنه لا يتعدى رتبة التلاميذ بل لا يــترقى إلى فهم كلام الشــراح فضلا عن العلمــاء الأعلام، فكيف بمن حاله كحال صاحبنا المؤلف؟! وغــيره ممن هم على شاكلته كثيرون!!

من كل هذا الكلام نتــبين أن مســؤولية العبد لا تنتفي لمجرد كون الأعمال من خلق الله تعالى، وإلا لكان مذهب

أهل السنة نافياً للتكاليف، ومعنى كونه نافياً للتكـاليف أي أنه ينفي الشـرائع، وهـذا أكـبر الكفر أو يكـون مبنيـاً على أضـعف الأدلـة، ومعـاذ الله أن يكـون مـذهب أهل السـنة يـؤدي إلى هـذا الأمـر، وكل من يتهمهم بهـذه التهمة فهو إنسان جاهل حقود وفيه من الغباء قدر عظيم.

وقد كنا لنكتفي بما ذكرنـــــــاه من كلام في مبحث القضاء والقـدر لأنه يوجد فيه رد على هـذا التهـافت الـذي صدر من بين شفتي هذا الكاتب، إلا أننا أردنا أن نزيد هـذا المعنى بيانا ولهذا زدنا المذهب شرحاً هنا.

<u>الثانية: لما تبين لنا بالأدلة القوية أن مـذهب أهل السـنة لا يـؤدي إلى نفي التكـاليف ولا نفي المســؤولية الواقعة على العبد كـــأثر من آثـــار اختياره واكتسابه لأفعاله القبيحة أو الحسنة،</u> كان لا بد لنا من أن نظهر فســـاد نقطة أخـــرى اعتمد عليها المؤلف في تلفيقه لكلامه الـذي سـود به صـفحات كتابـه، نقصد بها محاولة اعتمـاده على رأي أهل السـنة في عـدم وجود الرابطة العلية الخارجية بين الأشياء، أي قولهم بـأن تعـاقب الأسـباب والمسـببات إنما هو من قبيل عـادة الله تعـالى في خلقه للمخلوقـات، وهـذا الجـانب هو الجـانب الذي اعتمدوا عليه في إثباتهم نبـوة النـبي، أي هو أصـلهم الذي بنوا عليه مفهوم المعجزة.

وحاصل ما نريد أن نقوله هو أنه لا علاقة عند المحققين بين انتفـــاء العلية والتـــأثير بين أفـــراد العـــالم الخارجي، وبين عدم مسؤولية العبد عن فعله.

بل إن العلاقة والمسؤولية موجـودة وثابتة سـواء قلنا برأي المعتزلة من التولد ووجود الأسباب والعلل الخارجية الحقيقية، أو قلنا برأي أهل السنة من أنه لا يوجد إلا مؤثر

واحد في الكـون وهو الله تعـالى، أي إنه لا يوجد إلا خـالق واحد في الكون وهو الله تعالى.

وهذا الكلام سبق الإشـارة إليه في أثنـاء بيـان معـنى القضاء والقدر عند فـرق الإسـلام، وبينا هنـاك أن التكليف يصح على أي رأي من آراء الفــــــــرق الإســـــــــلامية (المعتزلــة،والماتريديــة،والأشــاعرة)، ومع ثبــوت التكليف فإن المسؤولية عن الفعل أيضاً ثابتة، وإن لم يكن أساس ثبوت هـذه المسـؤولية هو أن العبد خـالق لأفعالـه، بل هو كـون العبد مكتسب لأفعالــه، ومكتسب لكل ما من شـأنه أن يكون نتيجة عادية لأفعاله، فالعبد مسؤول عن كل هذا، ولهـذا فالقتل غـير العمد صـاحبه مسـؤول عنه عند جميع المـذاهب الفقهية السـنية، ولم يـدع أحد أن هـذا يخـالف الأصل العقائدي وهو القول بالكسب أو القـول بـأن العبـاد غير خالقين لأفعالهم.

بل إننا لم نســمع بهــذا إلا من بعض الصــعاليك في عالم الفكر سواء في الماضي أو في هذه العصور.

فهل سـمع أحد أن الأشـاعرة يقولـون أن الاغتصـاب ونتيجة الاغتصـاب ليس من مسـؤولية المغتصـب، إن هـذا الأمر لم يقل به أحد من أهل الســنة ولا أحد من العلمــاء العرفين بمعاني الكلام.

وهل فعلاً يلــزم على مــذهب الأشــاعرة أن الحــاكم الظالم إذا أمر بسجن واحد من الناس، هل يلزم المـذهب فعلا أن هــذا الحــاكم ليس مســؤولاً عن ما يصــيب هــذا المظلــوم في الآخـرة، ألا يقر الجميع أن الحـاكم الظـالم سوف يعاقب عن كل ما تسـبب فيه للمظلـوم إن لم يكن في الدنيا ففي يوم القيامة؟!

وهل قال أحد من الأشاعرة فعلا أو الـتزم أن اليهـود الذين كسروا أيدي الشباب ليسوا مسؤولين إلا عن فعلهم

للتكسـير، وأما ما نتج عنه كالانكسـار مثلا فهم غـير مسؤولين عنه؟!

إن هذه ما هي إلا اتهامات تصدر عن غافل!!

فحاصل الكلام أن كل الاتهامات التي رددها المؤلف في هـذه الفقـرة بل في كل فقـرات كتابه ما هي إلا أكاذيب ومحض توهمات أراد الكاتب أن يلصقها بالأشاعرة وبمن اتبع الأشاعرة في هذا الأمر.

إن المسـؤولية عند أهل السـنة مترتبة على أعمال العباد وإن لم يكونـوا هم الخـالقين، وتلك المسؤولية أن الفعل لم يكن ليوجد لولا أن العبد قد اختاره، والأساس الذي يبنى عليه هـذا الفهم هو مفهوم العادة، أي عادة الله تعالى في خلقه، فالله تعالى قد خلق العالم على أن العبد إن أراد الفعل المعين فإنه تعـالى يخلقه لـه، وهـذا هو المـراد بالكسـب، فلم ينسب الفعل إلى العبد على سبيل الخلق بل على سـبيل الكسـب، وذلك يشـبه كما لو أن العبد طلب من الله تعـالى أن يخلق له الفعل المعين مع تضـمن العبد لكامل المسؤولية العادية المترتبة على الفعل.

والعاقل يعلم تمـام العلم أن المسـؤولية يمكن أن تـترتب على الفعل ليس فقط بكـون الفاعل خالقـاً بل مجرد مختارٍ ومكتسـب، كما لو أمر آمـرٌ بقتل أحد النـاس ووظف رجلاً لذلك، فإن مسؤولية القتل تكون على القاتل بالفعل وعلى الذي استخدمه.

مفهوم القضاء والقدر عند المؤلف

عـرَّفَ المؤلف القضـاءَ والقـدر كما يلي: إن القضـاء والقـدر يعـني الوجـود الكـوني وخاصـياته وهو قيومية الله تعـالى على خلقه سـنناً وخاصـيات وقابليـات، أي هي من أفعـــال الربوبية والتـــدبير الـــتي عليها الأشـــياء والنظم والمخلوقات.

وهي أمــور موجــودة على الــدوام إلى حين الفنــاء وسـواء نتج عنها أفعـال كـالمطر والعواصف وتلبد الغيـوم واشـتداد وسـرعة الـريح وتآكل المعـادن وفسـاد الأطعمة وتحلل الأنســجة الحية والمركبــات العضــوية أو لم ينتج، فـالكون محكـوم بالقضـاء "**الخلق والنظـام**" والقـدر "**الخاصيات والقابليات كامنة أو ظاهرة**" اهـ .

هـذا هو مفهـوم القضـاء والقـدر عند المؤلـف، فهو عبارة عن خاصيات الكون المادي الذي يقال عنه إنه ليس عـاقلاً، ولا حيـاة فيـه، أما أفعـال الإنسـان فهل تقع ضـمن القضاء والقدر عنده ؟

إنه يجيب على ذلك قـائلاً: " إن الأفعـال مثل "سـلب المال وموت المقتـول واغتصـاب الحقـوق والاعتـداء على حرية إنسـان بتقييـده أو سـجنه والأذى الـذي يلحق به في معنوياته ......إن كل هـــذه المتولـــدات إنما هي فعل الإنســـان الفاعل ونتجت عن الفعل الإنســـاني على وجه التلازم...فالقضاء ليس فاعلاً لهذه المتولدات مطلقاً....

وقـــال في محل آخر : "إن التســـبب فعل إنســـاني محض وليس فعلاً للقضاء والقدر".

فالحاصل أن الذي يخرج من القضـاء والقـدر عند المؤلف إنما هو فقط فعل الإنسان ولوازمه

أي ما يتولد عنـه، فالقضـاء والقـدر شـمل كل شيء إلا أفعال الإنسان.

ولا بد أن يتنبه القارئ إلى أن هذا القول في القضـاء والقدر لا يختلف كثيراً عن رأي الفلاسفة كما أوضحناه.

وأساس هذا القـول عند المؤلف هو أن الـذي يتحمل مسـؤولية الفعل إنما هو الخـالق للفعـل، فهو قد أخـرج الفعل الإنساني من أن يكون داخلاً في القضاء والقدر لئلا يلزم أن يخرج من المسؤولية عنده.

ونحن نقـول كما ذكرنـاه أكـثر من مـرة سـابقاً: إن المسؤولية لا تترتب فقط على الخلق، بل إنها تترتب أيضاً على الكسب بـالمفهوم السـابق، **ولـذا لا يلـزم أن نقـول: إن الإنسـان لا يكـون مختـاراً إلا بـالقول بأنه خالق لأعمالـه!!** هـذه هي أسـاس المشـكلة، وقد أوضـحناها نحن في كلامنا السـابق عن القضـاء والقـدر وأفعال الإنسان، وتفريقنا بين الخلق والكسب.

لذا فقد كان عليه أن يقول بدخول الأفعـال الإنسـانية في القضاء والقدر كما تدخل غيرها، ويفرق بينهما بـالفرق الذي بيناه.

أما المعـنى الـذي أتى به المؤلف للقضـاء والقـدر، فسـوف نتكلم عليه فيما يلي وذلك بعد تقـديم مقدمة تمهيداً، فنقول:

لو نظرنا إلى الأمور التي جعلها الله تعـالى أركانا من الإيمـان، وهي الإيمـان بالله تعـالى وبالملائكة والكتب والرسل واليوم الآخر والقدر خيره وشـره، لوجـدنا أن كلاً من السـتة عـدا القـدر موضع الكلام، تشـترك مع الأخـرى في معنى كلي، نبينه فيما يلي:

إن الأصل في الإيمـان هو الإيمـان بالله تعـالى، وكل من الأمور الأخرى إنما كانت ركناً لأن لها مدخلية بالأصل، وهو الإيمـان بالله تعـالى، فالملائكة هم الـذين يوصـلون الشرائع إلى الرسل، والرسل هم الذين يوصلون الشـرائع إلى بقية البشـر، والكتب هي نفس الشـرائع أي الـتي تحتوي على الشريعة، وأما اليوم الآخر فمدخليته من حيث إن فيه يتم الحسـاب، فالأركـان الأربعة كلها لها علاقة بالأصل وهو الإيمـان بالله تعـالى، فمعـنى القضـاء والقـدر يجب أن يكـون له مدخلية من هـذه الناحيـة، فكل هـذه الأركان لها علاقة بالتكليف.

أما المعنى الـذي ذكـره المؤلف للقـدر" **الخاصيات والقابليـات كامنة أو ظـاهرة "**، وللقضـاء " **الخلق والنظام "**، فلا أرى له مدخلية في التكليف مطلقـاً، فما دمنا قد بينا أن التكليف يصح حتى لو لم يكن للموجـودات الحادثة خاصيات ولا قابليـات كامنـة، ما دام هـذا قد ثبت، فلا تصـبح هنـاك علاقة بين المعـنى الـذي ذكـره وبين التكليف أصلاً، بل يكون الإيمان بالقضاء والقدر ليس أكـثر من بيان لطبيعة هذا الوجود، ومجرد هذا البيان لا علاقة له بالتكليف من وجه من الوجوه.

وقد فهم الأعرابي الذي سأل الإمـام علياً رضي الله عنه وكـرم وجهه أن الأصل أن تـدخل أفعـال الإنسـان في مفهـوم القضـاء والقـدر وأن هـذه النقطة لم تكن محل اسفهام لـه، لكنه أخطأ في الجهة الـتي أدخل بها الأفعـال تحت القضاء والقـدر، فأوضح له الإمـام علي ذلـك،كما مر معنا.

وهـذا المؤلف يـذكر كلامه هـذا مخالفـاً أصل هـذه الرواية التي أوردها هو في كتابه وهو غافل عن ذلك ؟!

فمن هنا فقد حل بنا التعجب منه كيف يخـــرج الآن الأفعال الإنسانية من الدخول تحت القضاء!

القدر يجب أن يكون متعلقا بالتكليف من وجه قريب، ويجب أن يكون بحيث يكون محتملا لأن يحتوي على الخير والشر.

وإذا علم الإنسان أن أفعاله التي تشـتمل على الخـير والشر إنما توجد بإرادة الله تعـالى وبقدرتـه،ومع ذلك فهو مكلف بها ومحاسب عليهـا، فقد يعـترض البعض على ذلك لما يتــوهم في ظــاهره من التعــارض، ولــذلك فقد كُلِّفَ المســلم بــأن يرضى بهـذا الأمر كعلامة على انقيـاده لله تعالى وإيمانه بأنه لا يظلم أحداً.

وهذا المعنى يمكن القول به بناءا على قول أهل السـنة فقط ولا يمكن القـول به بنـاءاً على قول المؤلف، فتأمل.

إن المأمور به المسلم هو أن يؤمن أن كل ما يصــيبه من خــير أو شــرٍّ فهو من الله تعــالى،ومع ذلك فهو غــير خارج من التكليف ومسؤول عن أفعاله.

ولا شك أنك تعلم أن الخاصــيات والنظـــام - وهما اللـــذان اعتبرهما المؤلف القضـــاء والقـــدر - ما هما إلا المقضي على التفرقة الــتي بيناها ســابقاً، ومعلـــوم أن الرضا لا يكـــــون متعلقا بالمقضي وإنما يكـــــون متعلقا بالقضاء.

فما وجه الإيمــان بالقضــاء والقــدر بنــاءا على هــذا التفسير الذي ذكره المؤلف ؟!

إن الإيمان بالقضاء والقدر بناءا على هـذا لا يصـبح ذا معـنى مقبـول، فما معـنى أن ترضى بالمخلوقـات خيرها وشرها، وهل هذه أصلاً مشكلة من المشاكل القوية الـتي تواجه بني الإنسان حتى يـؤمر بالإيمـان بها ؟! وهل يقـوم عليها أصل من أصول التكليف أيضا ؟!

إن كل النــاس عنــدما تصــيبهم الــزلازل مثلا فــإنهم يعلمـــــون علما مطلقا أن هـــــذا الأمر لا يمكنهم فيه إلا مواجهته بدون يـأس لأنهم لا يسـتطيعون أن يفعلـوا تجاهه شيئا حتى الآن.

وأما الأمر الــــذي يضــــعهم على المحك وفي موقع الاختبار وهو أن يعلمـوا ويؤمنـوا أن أفعـالهم أيضا مخلوقة بقدرة الله تعالى، كغيرها من المخلوقات، وأنهم كاســبون لهذه الأفعال فقط، ومسؤولون عنها أيضاً.

ولا بد أن أقول في نهاية هـذا الأمر أن المعـنى الـذي بــنى عليه المؤلف معــنى القضــاء والقــدر بعيد جــداً عن الأصل الذي يجب أن يكون، فإن كل الروايات الواردة كما مرت الإشـارة إلى بعضـها ولها علاقة بهـذا المبحث تشـير إلى أن القضــاء والقــدر يجب أن يكــون مبنيــاً على نفس الأصل الــذي أشــرنا إليه في بحثنا المتقــدم في القضــاء والقدر.

وبهــذا يكــون المؤلف قد ابتعد كثــيراً عن الحق كما ابتعد عنه الشـيخ تقي الـدين النبهـاني أيضـاً، فـإن تعريف المؤلف للقضاء والقدر ما هو إلا تكرار لتعريف النبهاني.

الباب الخامس

الآجال

سـوف نوضح أولا كيف يفهم المؤلف رأي الأشـاعرة في الأجـل، ثم نشـرح قـولهم من كتبهم، ثم نـذكر تعليقنا على كلام المؤلف.

ذكر المؤلف إن الأشـــاعرة يقولـــون: إن الأجل هو **سبب** الموت، وحتى لو ذبحت حيواناً فـإنّ سـبب المـوت عند الأشـاعرة كما يـدعي هو إنما هو الأجل وليس شـيئا آخر(ص67) .

ثم ناقش النبهـاني في فهمه لمعـنى الأجـل، وسـوف نشير إلى هذا في محله .

ثم أورد بعض الأسئلة الغبية كـاعتراض على ما فهمه من مذهب الأشاعرة، فقـال: الانتحـار حـرام والمنتحر من أهل النار فإذا كان قد مات بأجله فعلى أي شيء يعذب؟!(ص76) .

ثم يصر في صـ76ـفحة على أن النبهـاني في قوله هذا ما هو إلا متبع لمذهب الأشاعرة، ويشنع عليهم.

هذا هو ما يفهمه المؤلف من مذهب الأشـاعرة، وهو يدعي أن هذا هو حقيقة معناه.

وسـوف نشـرح نحن حقيقة مـذهبهم فيما يلي من كتبهم قبل نقد ما قاله هذا المدعي.

قـال الشـيخ زكريا الأنصـاري في كتابه المفيد غاية الوصـول: " (ولا يمـوت أحد إلا بأجلـه) وهو الـوقت الـذي كتب الله في الأزل انتهـاء حياته فيه بقتل أو غـيره، وذلك

بأن الله حكم بآجال العباد بلا تـردد وبأنه إذا جـاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون."أهـ

هذا هو مذهب الأشاعرة كما يوضحه الشيخ زكرياء لا كما يدعيه أمين نـايف، الـذي يـدعي أنه معـتزلي، ويـذم الأشاعرة بكل مذمة يتخيلها، بل إنه يحملهم مسؤولية كل مصيبة أصابت المسلمين كما هو واضح من مقتضى كلامه .

الشيخ زكرياء يصرح أن الأجل ليس هو السبب الـذي به يموت الميت، بل ما هو إلا الظرف الـذي يمـوت عنـده الإنسان، وفرق كبير بين السبب والظـرف، وقـول الشـيخ زكرياء: "بقتل أو غيره" الباء هنا سببية أي بسبب القتل أو بسبب غيره، أي إن السبب عند الأشـاعرة ليس هو الأجل بل هو غــيره، وما الأجل إلا الظـرف الـذي يمـوت فيه أو عنـده، ولا أظن المؤلف يريد أن يفهم هـذا الفـرق، وحـتى إن فهمه فلا أظنه يريد أن يقتنع أن هــــذا هو ما يريــــده الأشاعرة، وليس الأشاعرة وحدهم، فقد شاركهم في ذلك سـائر أهل السـنة، أقصد السـادة الماتريديـة،كما سـوف نظهره، وأما أمين نايف فلا يريد أن يقرَّ بـأي أمر يقـول به الأشاعرة أنه صحيح.

وزيــــادة في توضـــيح مفهـــوم الأجل عند الأشاعرة أهل الحق، نقول:

حاصل المعنى الذي يقولـون به هو أن الله تعـالى قد علم منذ الأزل أن فلانـاً سـوف يعيش كما تقتضـيه طبيعة وجــوده وقابليته وتأهله للوجــود الحــادث على ما يليق به وعلى حسب الظـروف الـتي تحيط بـه، لأنه يوجد انفعـال مكتسب بين الحــادث من سـائر الأمــور الـتي تـؤثر في طبيعته مما يحيط به، وقد قـال السـادة الأشـاعرة أن الله تعـالى قد علم ما سـوف يـؤول إليه كل عبد من العبيـد، وعلم مـتى سـوف يمـوت، فكتب ذلك لا لحاجة لكتابته بل لحكمة يسـتفيد منها العبــاد أنفســهم وذلك من حيث هم

مكلفـــون، فالأجل إما هو المـــدة أو هو نهايتهـــا، أي هو الظـرف الزمـاني- على القـول الأول - الـذي يعيش فيه العبد، ولا يمكن أن يتجاوزه فيمتد عمره أكـثر من ذلك ولا أن ينقص عنه.

وأما الموت فقد أوضح شيخ الإسلام زكرياء أن سـببه إما القتل أو غيره، فأبان بـذلك أن الأجل ليس هو السـبب بل هو الظرف، هذا هو حاصل قول الأشاعرة بلا تطويل.

فيظهر من ذلك الفـرق الكبـير بين ما يدعيه المؤلف من أنه هو مـذهبهم، وبين حقيقة مـذهبهم كما نجـده من كتبهم المعتمدة، فلا يكـون قـول المؤلف إلا جهلاً بقـولهم وهو الأمر الـــــذي نصر نحن عليه في كل موضع نناقشه فيـــــه، أو أنه يعرفه ولكن يلبس عليهم ليمعن في التنديد بهم لهـدف يريـده هو ويعرفـه، وهـذا الاحتمـال لا نريد أن نخرج بنتيجة في نهاية بحثنا هذا ترجحه، بل إن الأمر الأول عنـدنا -كما لـه- أهـون في الـدنيا وفي الآخـرة، وهو الـذي نميل إليه في حـال هـذا الرجـل، وفي حـال غـيره ممن يشابهه.

وزيـــادة في التعريف بمـــذهب الأشـــاعرة ولإظهـــار عقلانيتهم التي لا يعرفها الكثير خصوصـاً من البـاحثين في هذا العصر، بل يظنون أن العقل والمنهج العقلي لا يتصف به إلا المعتزلة ومن مشى على نسـقهم، بل إن كثـيراً من الكتـــاب يفضل الإســـماعيلية من حيث الالـــتزام بالعقل والمنطق على الأشاعرة، وهذا يظهر الجهل العظيم الـذي يتصف به هؤلاء حتى أصبح صـفة لازمة لـذاتهم إذا انفكـوا عنها فكأنهم يعدمون أنفسهم، وأنى لهم ذلك.

والحق أن إعدام الذات أهون مصـاباً من الوقـوع في كل هذا الأغاليط والجهالات.

قــال العلامة المحقق الســعد التفتــازاني في شــرح العقائد النســفية: " (والمقتــول ميت بأجلــه) أي بــالوقت المقدر لموته" اهـ .

وعلق المحشي على كلامه فقـــــــال: "**قوله بأجله** الباء للظرفيـة، أي موته كـائن في الـوقت الـذي علم الله في الأزل" اهـ .

فظهر هنا أن الأجل عند الســــــــادة الأشــــــــاعرة والماتريدية ليس إلا ظرفاً يحدث فيه الموت.

وورد هنا الســؤال التــالي :"إذا حــاول إنســان قتل إنسان آخر، فلم يمت المغدور، فهل يبقى المغدور حيـاً أو إنه يموت؟؟"

هذا السؤال يوضح الجـواب عليه أصـلاً وقـدراً كبـيراً من معنى الأجل عند الأشاعرة، وقد أجابوا عليه كما قرره المحشي على الشرح بقوله:"ولو لم يقتل لجاز أن يمــوت في ذلك الوقت وأن لا يموت من غـير قطع بامتـداد العمر ولا بالموت بدل القتل" اهـ.

وهذا هو الجواب الصحيح الظاهر على غيره.

وقـال السـعد التفتـازاني بيانا لقـول أهل السـنة في هذه المسألة: "لكنهم لم يقطعوا بــالموت إن لم يقتل كما سبق عنهم لأن عدم قتل المقتول سيما مع تعلق علم الله تعالى بأنه يقتل أمر مستحيل" اهـ ..

وقد أشــرت إلى معـنى قـول السـادة الأشـاعرة في مسألة الأجل في متن **التحصيل** الذي ألفته قبل أكثر من ثماني سنوات، فقلت: " **فصلٌ**: الله تعالى مقدِّرُ الآجــال، والأجل هو المدة المقدرة التي يمـوت الحيـوان عقبهـا، أو اللحظة التي علم الله تعـالى حصـول المـوت فيها سـواءاً بسـبب ظــاهر كالقتل أو لا. ولو لم يقتل لجـاز أن يمـوت وأن يبقى حياً " اهـ .

فالأشاعرة لا يلغون الأسباب مطلقاً، ومن يدعي هـذا من النـاس ما هو إلا كـاذب عليهم، ولكن الـذي ينفونه هو تـأثير الأسـباب، أي كـون السـبب موجـداً لنتيجتـه، وأما الـترتب الحاصل بين السـبب والنتيجة فلا ينكرونه مطلقـاً، بل يقولـون به ويصـرحون أن هـذا الـترتب اسـمه الـترتب العادي، وأن العادة تفيد القطع والعلم الأكيد.

وبـذلك تنتفي أيضـاً عنهم تهمة أخـرى يلصـقها بعض الحمقى بهم وهي أن حاصل مـذهبهم يـؤول إلى مـذهب الشك؟؟!!

وهــذه أعجب تهمة ســمعتها توجه إلى الأشــاعرة، **والتحقيق عنـدي أن مقولة العـادة هي من أبـدع الأفكار التي جاء بها السادة الأشاعرة، وكثير من أفكـارهم بل أكـثر أفكـارهم ومقـولاتهم تحتـوي على التحقيق، ولكن كثير من الناس لا يعلمون.**

إن الترتب بين القتل والمـوت ما هو إلا تـرتب عـادي على ما وضـحناه في مسـألة القضـاء والقـدر، والـترتب العــادي يســتتبع تــرتب المســؤولية على المكتسب ولا يسـتلزم نسـبة القـبيح إلى الله تعـالى، بل إلى مكتسـبه، فافهم.

واعلم انه لا يبعد في العقل ولا يســــــتحيل فيه أن يكــون الله تعــالى قد أراد إرادة محضة منذ الأزل لبعض الناس أن يموتـوا في وقت معين لانتهـاء قـابليتهم للحيـاة وهذا الذي يقال عنه إنه مات بلا سبب أي بلا سبب ظـاهر لنا، وإن كان في الحقيقة له سبب أكيـد، ويمكن أن تتعلق إرادة الله تعـالى بمـوت إنسـان حـتى ولو كـان يمكن أن يعيش زيادة لحكمة يريدها هو تعالى.

ومن فهم هــذا الكلام انحلت عنه إشــكالات كثــيرة يوجهها الناس على مذهب أهل السنة، فهذا هو قــول أهل

السنة ظاهر في كتبهم،فما بال هذا الرجل يتهمهم بـأقوال فاسدة ويلصق بهم كل أمر قبيح؟؟!

الباب السادس

الرزق

تلخيص ما قاله المؤلف في هذا الباب:

ابتدأ كلامه قائلاً: إن من أخطر المقولات التي قالها المفكرون الإسلاميون قولهم: "إن الرزق قضاء الله".

ثم شرع في سرد الآيات التي ورد فيها ذكر كلمة الرزق أو أحد مشتقاتها، وكذلك الآيات التي ورد فيها أحد مشتقات المال وغير ذلك، وملأ بهذا الكلام الصفحات من ص81 إلى ص 130 ، أي إنه أنفق خمسين صفحة من صفحات الكتاب في أمر هو عبارة عن سرد، وقسم كل عدد من الآيات إلى مجموعة وعلق على كل مجموعة بكلام مقتضب لا يفيد وليس فيه جنس التحقيق.

وهذا الاستقراء كان قد أغناه عنه المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، لأن ما فعله المؤلف هو عبارة عن نسخة من هذا المعجم، ونقلٍ لبعض صفحاته لا غير.

والحقيقة أنه أتعب نفسه في هذا الأمر ولم تترتب عليه الفائدة المرجوة منه وذلك لضعف التعليقات التي وضعها المصنف كعادته!!

ولم يتبع في هذه التعليقات أسلوب الاستنباط الحقيقي أو الاستدلال الأصولي المعتبر، بل كان ما فعله ما هو إلا عبارة عن كلام خطابي أو فهم عام لا يسلم له في كثير من المواضع، وبالتالي كان أكثر هذه الصفحات في حكم العدم.

ثم بعد ذلك تكلم في الصـــــــفحات 131-145 عن الرزق في فهم حـزب التحريـر، وسـوف نعـرض فيما يلي خلاصة ما قاله.

قال: إن إسناد الرزق إلى الله تعالى دلالة على خلقه الــرزق وليس توزيعــه، وأنه من الجحــود أن نســند فقر الفقــراء وســوء التوزيع إلى الله تعــالى، ومن الظلم أن نسند إليه أنه يرزق الحرام ثم يعاقب عليه.

ثم ادعى أن الناس يعـانون حالة فصـامية بين القـول والممارسة إذ ورثوا مقولة فكر أهل الســنة والجماعة من أن الرازق هو الله ولكنهم يباشـرون أعمـال طلب الـرزق والتعامل مع الرزق وقد أداروا ظهورهم لأقوالهم.

ويدعي أن أهل السنة يقولـون أن إسـناد الـرزق إلى الله تعالى إنما هو إسناد توزيع لا إسناد خلق.

ويقـول: إن النبهـاني يقر أن خلق الـرزق إنما هو من عمل الله تعــالى، ولكن الحصــول عليه إنما هو من عمل الإنسان.

ويعارضه في ذلــك، ويخالفه في قولــه: إن الســعي للـرزق ليس سـبباً للـرزق لأن السـبب ينتج عنه المسـبب وجوباً، بينما نرى أن كثيراً من الناس يسـعون إلى الــرزق ولا يحصـلون عليـه، علمـاً أن النبهـاني يقصد بالسـبب أي الـــذي **يوجد** نتيجته حتمــــاً، ويقصد بالســـعي الســـعي المتعارف عليه.

ويقــول المؤلــف: إن في هــذا تفريقــاً بين الســبب ونتيجته، وأن هذا كله من النبهاني تقليد للأشاعرة.

وســـوف نعلق فيما يلي على الأفكـــار الـــتي ذكرها المؤلف،كما يليق بالمقام.

إن الأساس الـذي يبـني عليه المؤلف جميع كلامه هنا هو نفس الأساس الخاطئ الذي بنى عليه جميع المبــاحث المتقدمة وهو الذي أشـرنا إليه سـابقاً أكـثر من مـرة، إن أســــاس اعتراضه على الأشـــــاعرة إنما هو نتيجة فهمه الخــاطئ أو عدمه فهمه على الإطلاق لمعــنى كلامهم في الكسب والخلـــق، وعــــدم تفريقه بين مفهــــوم الخلق والكسب.

إن الأشــــاعرة بهـــذا التفريق قد حفظـــوا للألوهية مقامهــا، فلم ينســبوا الخلق أي الإيجــاد من العــدم إلى المخلوقات، وحفظوا أساس التكليف الـذي لا يقـوم أصـلاً إلا على الاختيار، فقـولهم بالكسب هو قـول فريد وبالعناية حقيق.

وهو أيضا لا يزال يظن أن القـول بـأن الله تعـالى هو خالق جميع ما في الكون من أعراض وجـواهر، يلـزم عنه الجـبر المطلـق، وهو نفس الإشـكال الـذي وقع فيه كبـار المعتزلة سابقاً، وخالفهم فيه أكثر الطوائف الإسلامية.

إن القــول بالكسب لا يلغي عند الأشــاعرة الاختيــار وبالتالي لا يبطل التكليف.

وكذلك هو قولهم بالرزق وأن الله تعـالى هو الــرازق فهو مبني على نفس الأسـاس، فـالقول أن الله تعـالى هو الرازق يعني أن الله تعالى هو خالق الرزق، وهذا لا يبطل أن العبد باكتسابه هو الذي يمكنه أن يتحكم برزقه إلى حد كبير وعلى ما يحيط به علمه وقدرته.

وشَرْحُ هذا الكلام كما يلي:

إن العالم الـذي نعيش فيه مبـني على قـوانين معينة وهي إرادة الله تعــالى بــأن يكــون على ما كــائن عليــه، وإرادة الله تعــالى لا جــبر فيها مطلقــاً، ولا من ناحية من

النـــواحي، كما أشـــرنا إلى ذلك في مبحثنا في القضـــاء والقدر.

فعلى مـذهب الأشـاعرة إذا قلنـا: (**قـوانين**) فإننا نقصد إرادة الله تعـالى وما يلـزم عنها من عـادة مطـردة خلق الله تعـالى عليها الكـون، وإنما إطلاقنا لهـذا اللفظ عليها هو من قبيل المجـاز الإنسـانية واللغة البشـرية، ولا حـرج في هـذا من ناحية دينيـة، فقد ثبت عنـدنا أنه يجـوز إطلاق الأوصـاف على الله تعـالى ما دام لا يوجد فيها أي إشارة إلى النقص.

وقد تعهد لنا الله تعالى أن الكـون سـيبقى على هـذه الصـــورة إلى يـــوم القيامة وهو موعد الحيـــاة الآخـــرة، وبالتالي فلا يوجد معجزات ستوجد ولا يوجد خـرق للعـادة إلا بـالقوانين الإلهية أي على سـبيل الكرامة والكرامة عند أهل السنة لا تعطى هكذا لأي أحد، بل لها علامات وأسس كما ذكروها في كتب العقائد.

وقد أخبرنا الله تعـــالى أنه مع أنه هو تعـــالى خـــالق الكــون بما فيه من جــواهر وأعــراض، إلا أنه ســيوجد لنا الأعمال التي نريد اكتسابها وعلى حسب القدرة الإنسـانية والقابلية العادية.

فأفهمنا أننا إذا توجهنا إلى اكتســـاب شـــيء ما فإنه تعالى ســيوجده لنا على حسب ما تتعلق به إرادتنا وعزمنا وقابليتنـــا، فـــإن إمكاناتنا الوجودية يبرزها الله تعـــالى إلى غاياتها.

ونحن بناءاً على هـذا يمكننا أن نكتسب بعض الأمـور باتخـاذ بعض التـدابير، هـذا مع إيماننا بـأن الله تعـالى هو خالق الجميع.

فقدرتنا إنما هي على الكسب وقدرة الله تعالى على الخلق لا الكسب.

وإذا علمنا القــوانين الــتي خلق الله تعــالى الكـــون عليها،أي إذا علمنا عـادة الله تعـالى في خلقـه،فإنه يمكننا أن نستفيد من هذه العادة في اكتساب ما نريد من أمــور، وهذا هو أساس التكليف عندنا.

هذا الكلام عام في كل أمر من أمور التكليف.

وأما ما يتعلق بـالرزق خاصـة، فـإن النظـرة الواعية إلى الكون والى عادة الله تعالى في خلقـه، تعلمنا أن الله تعــــالى قد خلق في بعض البلاد من المــــوارد اللازمة للأعمال البشرية ما لم يخلقه في بلد آخر.

مثلاً الحديد يوجد بكميــات كبــيرة في بعض البلاد ولا يوجد في بعض البلاد الأخـرى، وكـذلك الكربـون، وكـذلك البترول الذي هو أساس كبـير ومصـدر عظيم من مصـادر الطاقة، وكذلك القول في سائر المعادن والمواد.

فـالرزق [لا نريد هنا التفريق بين الـرزق والمـال مع وجـود الفـرق بينهمـا، ولكننا نتكلم بـإدراج المعنيـيين تحت كلمة الرزق] هنا قد تفاوت بدون مدخلية لقدرة الإنسان.

فهــذا ما يتعلق بـالكون من غــير ملاحظة أثر قــدرة الإنســان، وأما بملاحظتهـا، فـإن الإنسـان يمكنه أن يصـور ويشكل المعادن بأشـكال عديـدة وكثـيرة، وهـذا باكتسـابه وباتباعه الطــرق العادية الــتي خلق عليها الكــون، مثلاً إذا علمنا أن نهــراً معينــاً يســير باتجــاه معين لنفرضه من الشمال إلى الجنوب، وأردنا نحن أن نحوله إلى الشرق أو إلى الغــرب، فما علينا إلا أن نحفر له ممــراً أقل انخفاضا من الممر الـذي يسـير فيه عـادة إلى الاتجـاه المطلـوب، فينتج أن الميــاه تســير في المجــرى المصــنوع، وبــذلك نحصل على الأمر الــذي نريــده، ونحن نعلم أننا لســنا من خلق الميـاه ولا من جعلها تسـير من المكـان المرتفع إلى المكـان المنخفض، وكل ما فعلنـاه هو أننا اسـتغللنا هـذه الصفة الـذي أوجد الله عليها الميـاه لتحقيق ما نريـده من

أمور، فالحاصل أن النهر قد تحول مجراه من اتجـاه معين إلى اتجـاه آخر مطلـوب لفائـدة النـاس في هـذا الموضع المعين، وبهذا فإننا نكون قد حصلنا على رزقنا من المياه، بلا خلق منا، بل باكتساب لهذا الرزق، فهل يجوز أن يقـال بعد ذلك أننا نحن من أوجد ميلان الميـاه عن هـذه الجهة إلى تلـك، أو أننا من جعل المـاء فعلا يسـير في الجهة الثانية ؟!

وكـذلك إذا علمنا أن فلانا من النـاس يملك مبلغا من المـال، ويريد تنفيذ عمل معين، ولا يقـدر هو على تنفيـذه، ونحن في المقابل نريد قـدراً من المـال ولا نملكـه، فـإذا علمنا أننا إذا قمنا لهـذا الرجل بالعمل الـذي يريـده، فإنه سوف يعطينا بعض المال الذي يملكـه، فإننا نعـرض بنـاءاً على هـذا العلم على الرجل أن نقـوم له بالعمل الـذي يريده مقابل أن يعطينا مبلغا نتفق عليه من المال.

وهكذا فإننا نكون قد حصلنا على رزقنا بأسلوب آخر، ولا نكون قد خلقنا هذا المال خلقا، ولم نوجـده من عـدم، بل اكتسبنا صيرورته في أيدينا بعد أن كان بيد غيرنا.

إن المـواد الـتي يمكن أن نسـتعملها في غـذائنا وشرابنا، هي في الأصل غير مخلوقة لنـا، بل كل ما نقـوم به نحن هو أن نستغل طبيعة الكون التي خلقه الله تعـالى عادة عليها، لتحقيق بعض ما نريده، وهو بالضبط المقصود بالاكتساب عند الأشاعرة.

إن الاكتسـاب في حاصـله هو اكتسـاب النسـبة أي نسـبة أمر معين إلينا سـواءاً بأسـلوب التملك أو بأسـلوب الاغتصـاب أو القهر أي قهر الغـير عليـه، فالاكتسـاب تـرد عليه سائر الأحكـام الشـرعية الخمسـة، أما أننا نُوجد نحن أصل هـذا المملـوك فلا يحصل هـذا إلا في خيـال بعض الجهلة أما في الواقع فلا يحصل مطلقاً.

مثلاً إن تسـخين الحديـد، أي إيجـاد الحـرارة في الحديـد، وهي في حاصـلها لا تعـني أكـثر من تمليك الإلكترونات في مادة الحديد طاقة أكثر مما كانت تملكها، هذا الأمر هل نحن حقيقة من يوجده ؟

إن العقل السـليم يقـول لا بكل ثقـة، أما العقل المختل فإنه يصـرح بكل جـراءة بأننا فعلا من يوجد هـذه الحرارة في إلكترونات الحديد.

وحقيقة الأمر أننا لا نفعل شـيئا أكـثر من تعـريض الحديد للنار، والنـار تتسـرب إلى إلكترونـات الحديد بفعل الله تعـالى، لا بفعل نفسـها، إن ما يحصل عنـدما نقـرب النار إلى الحديد هو أمر لا نعرفه على الحقيقة حـتى الآن، وهو ما عبرنا عنه سابقا بأنه اكتساب.

وحـتى لو طبقنا ذلك على جوارحنا فإننا سـوف نجد أننا في الحقيقة لا ندري كيف تتحرك اليد تفصـيلا، وكل ما ندريه هو أننا نريد نقل اليد من موضع إلى آخـر، وبمجـرد عزمنا على ذلك فإن اليد تتحرك.

فهذا هو ما يحـدث، فهل هـذا هو المـراد بـالخلق، إن الخلق وهو الإيجاد من العدم ليس كـذلك، ومن يتـوهم أن هذا فعلا هو معناه فقد اشتد في ضلاله، فإن أول شروطه هو العلم بالمخلوق، فكيف يقـال بعد ذلك أننا نخلق حركة اليد ونحن لا نـدري كيف تتحـرك على الحقيقـة؟؟! أي لا نـدري تفاصـيل حركة اليد وأسـبابها الحقيقية الواقعية تفصـيلا؟ إن من يقـول ذلك يتجاهل أمـوراً كثـيرة، ويكـون كلامه مصادرة على المطلوب.

فالحاصل أن ما يحدث حقيقة في جميع أفعالنا ما هو إلا اكتساب، أي سعي في تحصيل نسـبة الفعل بل النتيجة إلى أنفسنا، أما ما عدا ذلك فلا دخل لنا فيه.

وينطبق نفس الكلام على المـواهب الخلقيـة، من الذكاء والقوة وغيرها، فهـذه في أصـلها لا تكتسب بل إنها

من خلق الله تعالى، ولا تلتفت إلى من قال إن الذكاء يكتسب، بل إن الذي يكتسب هو الإلف والعادة والخبرة والممارسة وليس أصل الذكاء.

وكذلك المال الذي ترثه من الميت لك فهل فعلا أنت من اكتسبه أو أوجده؟! ألا تسميه رزقا قد ساقه الله تعالى لك، إن مجرد تمكنك من رفض هذا المال لا يعني أنك أنت من أوجده، أو أنك قد اكتسبته بالعمل، لأن هذا ليس هو العمل المقصود، كما هو ظاهر، وإلا لانتفى أصل الخلاف بين المؤلف وبين الحزب.فتأمل !

قال الله تعالى: **والله فضل بعضكم على بعض في الرزق** ، وفيه نص على أن الرزق من عند الله، ثم قال تعالى: **ويعبدون من دون الله ما لا يملك لهم رزقا من السماوات والأرض** ، وقال: **ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ومَن رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه سرا وجهرا هل يستوون، الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون** .

فما الذي يقدر أن يقوله المؤلف في هذه الآيات التي تبين أن الرزق منه ما هو من عند الله تعالى وأن التوزيع فيه من عند الله تعالى، وغير ذلك من الآيات التي أهملها المؤلف.

إن الذي ذكرناه هنا ما هو إلا أمر بسيط في تحقيق معنى الكسب، ولكنا أردنا ذكره هنا لنبين وجود فرق كبير بين الخلق والكسب، لأن هذا يخدمنا في جميع مسائل الكتاب، ومنها مسألة الرزق التي نحن بصددها هنا.

فحاصل الأمر أن الحصول على الرزق بعضه يكون بالكسب، وبعضه يكون بلا كسب، وامتلاك المال وحيازته لا يكون إلا النية.

وأما حقيقة الرزق أي الشيء المرزوق فإنه يكون بخلق الله تعالى له، وهذا إشارة إلى شيء مما يحتوي عليه مذهب أهل السنة.

قال الله تعالى: ﴿ الله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر، وفرحوا بالحياة الدنيا وما الحياة الدنيا في الآخرة إلا متاع ﴾.

قال العلامة الكفوي في الكليات: "والرزق الحاصل للعباد باختيارهم كحصوله بالتجارات وقبول الهبات والصدقات والغصوب والسرقات وغير ذلك، أو بغير اختيارهم كحصوله بالإرث، فهذه الأفعال كلها مخلوقة لله تعالى، فكان الحاصل بها مخلوقا لله تعالى".

فهذا فيه دليل على ما قلنا من أن أهل السنة يقسمون الرزق إلى القسمين المذكورين.

"والرزاق لا يقال إلا لله تعالى، والرزاق يقال لخالق الرزق ومعطيه والمسبب له وهو الله تعالى ويقال للإنسان الذي يصير سبباً في وصول الرزق، رازق له".

وهذا الكلام يبين على أي وجه يمكن أن يطلق الرازق على غير الله تعالى.

ثم قال الكفوي: "**ويقول البعض: لو لم أكتسب لما وجدت الرزق، وبعضهم يقول:لو تركت الكسب لوجدت ما وجدت بالرزق، وبعضهم يقول: هذا من الله ومن كسبي. فالأول مشعر بالاعتزال، ولا يدل على الاتكال بالكسب، والثاني مشعر بالجبر وإنكار السبب، والثالث هو الصواب، لأنه لم ينكر السبب ولم ينكر تأثير الله تعالى في الأسباب، فمن ترك الكسب فليس بمتوكل، ومن اتكل بالكسب دون الله تعالى فليس بموحِّدٍ** ".

وهـــذا النص عظيم المعـــنى وفيه يلخص المحقق الكفــوي جميع ما قلنــاه في معــنى الــرزق وما يجب أن يعتقــده فيه المــؤمن، وهو قد وضع فيه معيــاراً يــزن فيه الإنسان نفسه من أي طائفة هو، فافهمه وتمسك به والله تعالى هو الموفق.

ولهــذا أجمع كل علمــاء أهل الحق على أن الســعي واجب على العبـــد، ولم يقل أحد منهم أن الـــرزق بجميع أنواعه يمكن أن يحصل عليه العبد بلا اكتســـاب أصـــلاً، فالسعي والحركة واجبان بلا خلاف، لأنهما عند أهل السنة سببان عاديان جعل الله تعالى خلق الرزق عند اكتسابهما.

ونختم هذا الكلام بذكر بعض كلام العلمـاء في معـنى الرزق.

قـــال شـــيخ الإســـلام زكريـــاء في كتابه الفذ غاية الوصــول: "(والــرزق) بمعــنى المــرزوق عنــدنا - أي عند الأشــاعرة - (ما يُنتفع بــه) في التغــذي وغــيره (ولــو) كــان (حراما) " اهـ.

وقد يقول قائل: كيف يكون الرزق حراما وهو مستند إلى الله تعالى في الجملة ؟

قلنـــا: إن وصـــفه بأنه حـــرام في الحقيقة ما هو إلا وصف لكسب الإنســـــــان، أي ما هو إلا وصف لطريقة الإنسان المكلف التي اتبعها في الحصول على هذا الرزق، ففعل الإنســـان هو الموصــــوف في الحقيقة بـــالحلال والحرام، وأما الشيء في ذاته فلا يوصف بالحل والحرمة، وذلك لما تقرر في علم الأصـول من أن الأحكـام التكليفية إنما تتعلق بأفعال العباد ولا تتعلق بالأشياء في ذاتها.

وقد قررنا أن فعل الإنسـان الـذي هو كسـبه مضـاف اليه أولاً وأخيراً، ولا يضاف إلى الله تعـالى، وهـذا الكسب هو الموصــــوف بالحل والحرمـــة، ففي الحقيقة لا ينسب

الحرام إلى الله تعالى، لأنه فعل العبد لما أنه كسبه، وأما الشيء الذي اكتسبه الإنسان فيوصف بالحل والحرمة.

فقول الشيخ زكريا وقول غيره من أهل السنة: (ولو كان حراماً)، المقصود منها ولو كان كسب العبد له حراما، أي إن المرزوق ينسب إلى الله تعالى ولو كان كسب العبد له حراماً، فافهم.

وقد تقرر في علم الأصول أن الأحكام الشرعية ليست أموراً وجودية، أي لا يوجد لها وجود وتحقق في الخارج، بل هي أمور اعتبارية، وهي مربوطة بهذا الوجود الحادث المتحقق، ولهذا صرح الجمهور بأن الملائكة ليسوا مكلفين بالشرائع التي قد كلفنا نحن بها، بل أجمعوا على أننا في اليوم الآخر وفي الحياة الأخرى لا نتعرض إلى التكاليف ولا يجب علينا صوم ولا صلاة، وما ذلك إلا لأن الشريعة بل الشرائع كلها إنما جاءت بالنسبة إلى الوجود المعين المتحقق وليست هي أموراً مطلقة لها في ذاتها حقيقة، فتفكر.

وقال الإمام السعد التفتازاني في شرح العقائد: "الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان فيأكله" اهـ .

والمراد من قوله: (فيأكله) أي تناوله فيعم المأكول والمشروب، هذا تعريفه عند الماتريدية، وأما عند السادة الأشاعرة فالرزق أعم من ذلك كما مرَّ عن الشيخ زكريا الأنصاري، وقد نقل المحشي على الشرح أن الآمديَّ قد اعتمد أن الرزق هو اسم لما ساقه الله تعالى إلى الحيوان فانتفع به للتغذي وغيره، وهو ما اعتمده الإمام السعد في المقاصد، فيدخل في هذا سائر الأمور التي يستفيد منها الإنسان، وعلى هذا التعريف فما ساقه الله تعالى إلى الإنسان حسب كسبه أو بلا كسب منه ولم

يحصل الانتفاع منه فليس برزق له وإن كان في أصله مما يساق للانتفاع ومما يقصد اكتسابه للانتفاع.

وعلى كل من التعريفين فإن الإنسان لا يأخذ إلا رزق نفسه لأنه ما دام قد انتفع به أو تغـــذى به فلا يمكن لأحد أن ينتفع به حال انتفاعه هو به، ومجرد الانتفاع هو الــرزق المقصود أصالة، فافهم.

وبذلك يفهم معنى قـول أهل السـنة كيف أن كل أحد يستوفي رزق نفسـه، أي يسـتوفي الـرزق الـذي كتبه الله تعالى له، وليس في هذا جبر له ولا ظلم له، لأنه تعـالى لا يكتب إلا ما قد علمه بعلمه الأزلي، ولهـــذا قـــال الإمـــام السعد: " (وكل يستوفي رزق نفسه حلالا كـان أو حرامـا) لحصول التغذي بهما جميعا " اهـ .

وعلى قـول السـادة الأشـاعرة : وكل يسـتوفي رزق نفسه حلالاً كان أو حراماً لحصول الانتفاع بـه، كما أشـرنا إليه عند الكلام على عبارة الشيخ زكرياء.

وبهذا الشرح والتوضيح ينهـدم كل ما جـاء به المؤلف الذي يـدعي الاعـتزال من كلام ومن مفـاهيم عن الـرزق، وينهـدم أيضا كل ما قاله من رد وهجـوم وانتقـاد لمـذهب الأشاعرة.

ويتـبين أن كل ما قاله ما هو إلا تخرصـات كما سـبق له ذلك في المواضع التي نقدناه فيها.

تعقيب سبق الإشارة إليه ...

وهـذا التعقيب في أن كـون الله تعـالى هو الخـالق لا يعـني الانفكـاك التـام بين فعل الإنسـان وبين نتيجة فعل الإنسان، بل إن الترابط ما زال قائماً، ولكن هــذه الرابطة ليست قائمة على أسـاس الخلـق، بل على أسـاس رابطة

أخرى هي رابطة العادة التي يستند إليها الكسب. وبالتالي يمكن أن يعلم الإنسان أنه عندما يأخذ أجرة قليلة فهو مظلوم وظالمه هو صاحب العمل، وليس الله تعالى، مع أنه بعلم في نفس الوقت أن الله تعالى هو خالق هذه الأجرة، وذلك لأنه يعلم أن من أكسبه هذه الأجرة هو صاحب العمل، وأن الله تعالى قد خلق الأجرة على ما أراد صاحب العمل. ونحن نعلم أن صاحب العمل سوف يعاقب في الآخرة لأنه خالف أوامر الله تعالى في إعطاء الأجير حقه التام، وفي إنقاصه مما يستحق. ولا يلزم من هذا مطلقا أن الله تعالى هو الظالم كما هو ظاهر، وهذا هو معنى قول أهل السنة على سبيل الاختصار.

وبهذا التوضيح تبطل جميع الأسئلة التافهة التي وجهها المؤلف على مذهب الأشاعرة، ويزداد وضوحاً لدى القارئ أنه غارق في جهالاته وتجنياته على أهل السنة ؟!

الباب السابع

الهدى والضلال

ذكر المؤلف أن الأشـاعرة قد صـرحوا أن الله تعـالى هو خالق كل شيء، ولم يستثنوا من ذلك شيئاً، ويدعي أن مقولة الأشاعرة والماتريدية بالكسب تؤدي إلى الجبر، مع أنه لم يــــبين في أي موضع من كتابه كيف أن القـــــول بالكسب يؤدي إلى القول بالجبر، كما لم يستطع أن يـبين ذلك أحد من قبلـه، وذلك أن حقيقة الأمر أنه لا يـؤدي إلى الجبر مطلقاً.

ويكرر سؤاله الساذج دائماً وهو أنه إذا كـان الإنسـان هو الذي يهتدي وهو الـذي يضـل، فكيف يقـال بعد ذلك أن الهدى والضلال خلق الله تعالى؟! أليس معنى أن الإنسان يهتــدي أي يخلق الهــدى في نفسه عقلا وفعلا؟ وكــذلك بالنسبة إلى الضلال؟!

إن المؤلف ما يزال يعـاني من نفس المشـكلة الـتي ســبق أن نبهنا عليهــا، وهي عـــدم تفريقه بين الكسب والخلــق، وعــدم إدراكه أن الكسب لا يعــارض ولا ينــافي التكليف، ومعنى أن الله تعالى يخلق الهـدى والضـلال في العبـد، فمعـنى هـذا أنه يخلقه عنـدما يريد العبد اكتسـاب الضـلال أو اكتسـاب الهـدى، ولا نريد أن نكــرر ما كنا قد ذكرنــاه ســابقاً في معــنى الخلق والكسب مع أنها نفس الإشكالية التي تتكرر عند المؤلف.

قــال في شــرح العقائد النســفية: " (**والله تعـالى يضل من يشــاء ويهــدي من يشــاء**) بمعــنى خلق الضلالة والاهتداء لأنه الخالق وحده" اهـ .

وأما اكتساب الهداية واكتساب الضلال فإنما هو بيد العبد وحده، كما سبق بيانه في معنى الكسب.

وأما قول المؤلف في صفحة: 152 "وينبغي أن يعلم أن الفعل لا يكون بين فاعلين، بل له فاعل واحد، والمقدور لا يكون بين قادرين، فالعجب كل العجب من قول من يقول عن الهدى أنه خلق له تعالى وفعل للإنسان بل هو للإنسان وحده" اهـ .

وقد كان ينبغي أن لا يتعجب من هذا القول، لأننا قد بينا أن الله تعالى قادر وفعله الخلق، والعبد أيضاً قادر وفعله الكسب لا الخلق، وبالتالي فإن الفعل عندما يكون لله تخليقاً وللعبد اكتساباً، لا يكون بين فاعلين لفعل من نفس النوع، لأن معنى الكسب يختلف اختلافاً كبيراً عن معنى الخلق، وليسا هما من نفس الجنس حتى يقال ما قاله المؤلف الذي لا يصدر منه إلا كل قول عجيب غريب لا يستوي مع مقاييس العقول ولا مع ما ورد عن العلماء من النقول.

وأما قوله في صـ154ـفحة :"فإسناد الهدى إلى الله حقيقة هو إسناد الثواب، وإسناد الضلال إلى الله حقيقة هو إسناد العقاب" اهـ .

فلا ريب في أنه قاله لما رآه في آيات القرآن من إسناد الهداية والإضلال إلى الله تعالى نحو قوله تعالى: ﴿ **ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء** ﴾، وقوله تعالى: ﴿ **يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النوربإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم** ﴾، وقوله تعالى: ﴿ **يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس،إن الله لا يهدي القوم الكافرين** ﴾، وقوله تعالى: ﴿ **ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده** ﴾، وقوله: ﴿ **من يشأ**

الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مسـتقيم
، فـأراد أن يـبرر ورود مثل هـذه الآيـات ففسر الهـدى والضلال بهذا التفسير الغـريب، مع أن ظـاهر هـذه الآيـات وغيرها كثير أن الله تعالى هو الذي يخلق الهدى والضـلالة في العبد.

واعلم أن المؤلف لم يشر مطلقاً إلى هذه الآيات مع أن البحث الحقيقي يـوجب عليه أن يشـير إليها ويـذكر ما يفهمه منها، وذلك لأن ظاهرها يعارض ما يـذهب هو إليـه، فتأمل.

الباب الثامن

النصر

هل مفهوم الأشاعرة للنصر والهزيمة يخالف أصول العقل أو أصول الإسلام كما يدعي هذا المدعي ؟!!

لكي يتسنى لنا الإجابة على هذا السؤال ينبغي أن نعرف كيف يفهم الأشاعرة النصر والهزيمة.

ولكن ينبغي أن نقول قبل ذلك أن أساس المشكلة عند المؤلف هو نفس الأساس الذي أشرنا إليه فيما سبق من المباحث، وهو عدم معرفته للفرق بين السبب العادي والسبب العقلي، وبالتالي عدم تمكنه من معرفة الفرق بين الكسب والخلق.

إن النصر في حاصله ما هو إلا إجبار خصمك على الانقياد لإرادتك أو كسر إرادة الخصم وإجباره على عدم تنفيذها.

والخصم عادة يحاول باكتساب الأسباب العادية أن يهزمك وأنت تحاول بنفس الأسباب ولكن من جهتك أن تهزمه، أي إن كلاً منكما يحاول أن يمتلك أسباب القوة التي بها يتمكن من القضاء عليك أو جعلك تخدمه وتسير بنفسك تجاه هدفه هو لا هدفك أنت.

وما دام الكلام قائماً على الأسباب العادية فلا خفاء في أن الغلبة إنما تكون لمن يتمكن من هذه الأسباب، وأما خرق العادات والتدخل المباشر من الله تعالى- وإن كان جائزاً عند أهل السنة - فليس هو من الأسباب العادية بل هو من الأسباب الخارقة للعادة.

فالنصر عند أهل السنة لا يكـون إلا بتجهـيز الأسـباب العادية مع الدعاء لله تعالى بتوفيقهم وبهدايتهم إلى ما قد يغفلون عنه عادة.

هذا هو حاصل معنى النصر عند أهل السـنة، بل هـذه هو الأســاس الــذي يقــوم عليه مفهــوم النصر عند أهل السنة.

وهذا الكلام لا ينتج عنه ما يـوهم بـالجبر أو يلـزم عنه الاتكـال بله التواكل وعـدم العمـل، بل إن أهل السـنة هم ضد هذا الفهم السقيم لمفهوم النصر.

أما من يفهم منه غير ما قلناه ويلزمهم بما لا يلزمهم فهو من لم يفهم معـنى الكسب ولم يفهم معـنى السـبب العــادي الــذي هو الأســاس الحقيقي عند أهل الســنة وخصوصـاً الأشـاعرة، وبالتـالي فـإن من لم يحصل هـذا الفهم فإنه يباشر ويسارع إلى تخطئتهم وتبـديعهم بل ربما يدعي أنهم وقعوا في الأمور الكفرية !!

وقول الله تعـالى صـريح في وجـوب الأخذ بالأسـباب العادية للنصر ﴿ **وأعدوا لهم ما اسـتطعتم من قـوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم** ﴾، فــالخيول والأســلحة من ســيوف وبنــادق وقنابل بكافة أنواعها وكافة أنواع القوة يجب على المسلمين أن يسـعوا إلى امتلاكها بكل قوة، لأنها هي الـتي يخـاف منها الأعـداء ولا يمكنهم أن يواجهوا قوة الأعداء إلا بما يوازي قوتهم بل يتفوق عليها.

وإننا نقول ونكرر، إن مفهـوم العـادة عند أهل السـنة من أهم المفاهيم التي يجدر بالمسلم أن يفهمها ويحصـلها في ذهنه تحصيلاً جيداً لأن كثيراً من الأمور الـتي تمـيز بها الأشاعرة إنما يعتمد في الأساس على مفهوم العادة.

والرابطة العادية عند أهل الســــــنة ليست رابطة احتمالية أي إننا إذا عرفنا أن الســبب العــادي للنصر هو

امتلاك سلاح معين، ومن ثم استعماله بصورة جيدة وبإتقان، فإننا يجب أن نوقن أننا عندما نؤدي هذا الأمر، فإن هذا لا محالة سوف يؤدي إلى النصر وإلى انهزام العدو، ولا يجوز لنا أن نشك في هذا الأمر.

وهذا الكلام يتأكد تمام التأكد عندما يلاحظ الإنسان أن الله تعالى قد وعد المسلمين بالنصر وشرط هذا بأن ينصروه هم، ولم يعلق نصره لهم على غير هذا الشرط، فمعنى هذا أنه تعالى سوف يخلق النصر مباشرة عندما يكتسبون هم أسبابه من الأمور العادية المؤدية إليه، وهي التي ترشد إليها العقول والنصوص الشرعية الصريحة الموجودة في القرآن الكريم وفي السنة المطهرة، مثل قوله تعالى: **إن تنصروا الله ينصركم** ، وقوله تعالى: **ولينصرن الله من ينصره، إن اله لقوي عزيز** ، وقوله تعالى: **إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا** ، وقوله تعالى: **وكان حقا علينا نصر المؤمنين** ، وقوله تعالى: **وما النصر إلا من عند الله** ، وقوله تعالى: **إن ينصركم الله فلا غالب لكم** .

هذا هو تلخيص لقول أهل السنة في مفهوم النصر وكيف يتأتى الحصول عليه.

وبعد هذا التوضيح لمفهوم الكسب ومنه كسب النصر، يصبح كل كلام يوجه نقدا لمذهب أهل السنة ويتهمهم فيه بالجبر وإسقاط التكاليف وانتهاء المذهب إلى القعود عن العمل، كل كلام يكون هذا حاصله أو معناه ما هو إلا كلام ساقط تافه لا يؤخذ بعين الاعتبار بل يرمى في المكان اللائق به ويوضع في حيز الإهمال.

وفي نهاية هذا المبحث العاجل لا بد أن نعيد ونكرر القول بأن كل ما ذكرناه عن مفهوم العادة لا يعني أن الله تعالى لا يجوز له أو أنه يمتنع أن يتدخل في شؤون الخلق، بل إنه تعالى

فاعل مختـــار وعـــدم تدخله ما هو إلا وعد منه تعالى بناءاً على ترك الناس في مجـرى الاختبـار والتكليف بالحصــول على رضـــاه تعـــالى وذلك بالامتثال بأوامره والانتهاء عن نواهيه، فيجوز له تعــالى أن يتــدخل وذلك على ســبيل الكرامة أو على ســـبيل المعجـــزة كما ســـيحدث في آخر الزمان، والله تعالى هو الموفق على الحقيقة.

الباب التاسع

الجزاء

بحث المؤلف موضوع الجـزاء ويقصد به الجـزاء في يوم الآخرة، ويورد فيه بعض الأفكـار الـتي سـوف نـذكرها فيما يلي ونعلق عليها بما يتيسر.

أولاً: المقولة الأولى الــتي يــذكرها المؤلف في هذا المجال هي أن أحـدا من الصـحابة لم يـذكر أن هنـاك انتقـال من النـار إلى الجنـة، وادعى أنه لا قيمة للأحـاديث المــزورة الــواردة في الخــروج من جهنم، وزعم أن هــذه الأحاديث هي في محل التعـارض مع القـرآن، ولهـذا يجب أن ترد، وتعارض العدل الثابت لله تعالى (راجع الصفحتين 168-169).

ثانياً:ذكر أن أهل السنة يقولون أن عصاة أمة محمد لا يُخَلَّدون في العذاب، وادعى أنهم لا يملكون دليلاً واحداً على ذلك!! (راجع كلامه في صفحة176).

وهـذا الموضــوع هو آخر موضــوع سنخصص له محلاً مسـتقلاً للنقـاش، ومع أن تهـافت كلام هـذا المـدعي بيِّنٌ عند من له أقل اطلاع على أحكــام الــدين، إلا أننا ســوف نذكر بعض الأدلة التي تدل القـارئ الكـريم والبـاحث على الحق وتبين له اختلال كلام هذا المدعي!!

سـوف نـورد فيما يلي بعض الآيـات والأحـاديث الـتي تدل على خلاف ما ادعاه هذا الرجل.

إن الأحــاديث الــتي وردت وتــدل على إخــراج أهل المعاصي من النـار بعد أن يعـذبوا ما شـاء الله تعـالى، قد بلغت حد التــواتر المعنــوى، ومنها الأحـاديث الـتي أوردها البخــاري في أول كتابــه، ومنها "**يخــرج من النــار من**

قــال لا إله إلا الله وكــان في قلبه من الخــير ما يزن مثقال شعيرة،وما يزن خردلة وما يزن ذرة"، ومنها ما أخرجه ابن اسـحق وابن جرير وابن عســاكر عن عبــادة بن الصــامت **"كنا أحد عشر رجلا في العقبة الأولى فبايعنا الرســول صــلى الله عليه وســلم بيعة النساء قبل أن يفرض علينا الحرب، بايعنــاه على ألا نشرك بالله شيئا ولا نسرق ولا نزني ولا نأتي ببهتــان نفتريه بين أيــدينا وأرجلنا ولا نقتل أولادنا ولا نعي في معروف فمن وفى فله الجنة ومن غش شيئا فأمره إلى الله إن شاء عذبه وإن شاء غفر له"** وأخرجه أيضا البخاري ومسلم بنحو ذلك.

فهــذا الحــديث مع قوله تعــالى: **إن الله لا يغفر أن يشـــرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشــاء**
وهــذه الآية فيمن لم يتب، نص على أن الله تعــالى يمكن أن يعـــذب العاصي وكل من أخطأ ويمكن أن يغفر لـــه، والأصل أن يعذب، وأما المشرك بالله تعـالى فلا يغفر الله لـه، وما دام الله تعـالى قد وضع أمر العاصي بفعل إحـدى الكبـائر بين يـدي مشـيئته فـإن هـذا العاصي يسـتحيل أن يخلد في النار، وما دام يستحيل أن يخلد في النــار ويمكن أن يعذب، فإنه يلزم حتما أنه إن عُذِّبَ فإنه لا محالة خارج من النار.

وفي هــذا دلالة على أن من دخل في النــار يمكن أن يخرج منها وبهذا يكون دليلاً على ضد دعوى قــول المؤلف أنه لم يـــرد دليل على أنه يمكن أن يخـــرج من النـــار من دخل فيها، فتأمل.

وفي صحيح مسلم من حـديث الأعمش عن المعـرور بن سويد عن أبي ذر رضي الله عنه قال: قال رسول الله صــلى الله عليه وســلم: " **إني لأعلم آخر أهل الجنة دخــولا الجنة وآخر أهل النــار خروجا منهــا،رجل يؤتى به يوم القيامة فيقال اعرضـوا عليه صـغار ذنوبه وارفعـوا عنه كبارهـا، فتعـرض عليه صـغار**

ذنوبه، فيقال عملت يـوم كـذا وكـذا وكـذا؟ فيقول نعم، لا يستطيع أن ينكر وهو مشـفق من كبار ذنوبه أن تعرض عليه. فيقال فإن لك مكــان كل سيئة حسنة فيقــول ربِّ، قد عملت أشــياء لا أراها ههنــا. فلقد رأيت رســول الله صــلى الله عليه وسلم ضحك حتى بدت نواجـذه." وهو موجـود في مسـند الإمـام أحمـد، وهـذا الحـديث نصٌّ آخر في أن هناك من يخرج من النار؟؟!

وفي رواية ابن أبي حـاتم قـال: ذكر عن عبد الصـمد بن عبد الوارث ثنا أبي ثنا سليمان الـتيمي عن أبي نضـرة عن أبي سـعيد أن رسـول الله صـلى الله عليه وسـلم خطب فأتى على هذه الآية ﴿ **لا يموت فيها ولا يحـيى** ﴾، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "**أما أهلها الـذين هم أهلها فلا يموتـون ولا يحيـون، وأما الــذين ليسوا من أهل النار فـإن النـار تميتهم ثم يقـوم الشفعاء فيشـفعون، فيـؤتى بهم إلى نهر يقـال له نهر الحيــاة أو الحيــوان فينبتــون كما ينبت الغثاء في حميل السيل**".

وقد ثبت في الصـحيحين حـديث أبي ذر لما قـال له النبي صلى الله عليه وسلم عن جبريل:"**من قـال لا إله إلا الله دخل الجنة وإن زنا وإن سرق وإن شــرب الخمر على رغم أنف أبي ذر**".

وثبت عنه قوله صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله تعالى:" **أخرجوا من النار من كان في قلبه مثقال برة من إيمان، مثقال حبة من إيمان، مثقال ذرة من إيمان** ".

فهذه النصوص جميعاً تدل على خلاف ما ادعـاه هـذا المـدعي من أنه لم يـرد عن أحد من الصـحابة أنه يخـرج بعض أهل النــار منهـا، ومن أنه لا دليل لأهل السـنة على

خـروج أهل المعاصي من النـار سـواء بعد العـذاب أو بعد المغفرة أو بعد الشفاعة والمغفرة.

والحق أن الأدلة على أن أهل الكبـائر لا يخلـدون في النار وإن دخلوها كثيرة جداً، والحق أيضا أن هذه المسـألة من أضـعف أصـول المعتزلة الـتي تمسـكوا فيهـا،وهم لا يملكون دليلاً عليه.

وبـذلك نكـون قد أتينا ببعض الأدلة الكافية لإسـكات الخصم.

وأما ما ادعـاه من أن هـذه الأحـاديث تعـارض ما ورد في القرآن الكريم فهو من أعجب الأمور، وعلى كل حـال فقد أجـاب عليها العلمـاء في كتبهم أحسن الأجوبة وذكرنا نحن هذا المبحث في غير هذا المحل، بتفصـيلاته في غـير هذا المحل.

الباب العاشر

كلام حول حزب التحرير

سوف نقسم هذا الباب إلى قسمين:

الأول نـذكر فيه بعض المواضـع- ولن نـذكرها جميعها لكثرتها - التي لم نتطرق إليها ونــرى أن المؤلف قد أخطأ فيها بما يستحق التنبيه وإن كانت أصلاً تعود إلى المباحث التي نقضنا كلامه فيها من المواضيع السابقة.

الثاني:سوف نورد ما نـرى أن المؤلف قد أصـاب فيه من رده على الشـيخ تقي الـدين النبهـاني مؤسس حـزب التحرير، وربما نضيف لها بعض ما لم يذكره هو من ذلــك، وسـوف نجعل هـذا القسم مختصـراً لأننا سـوف نخصص للشيخ تقي الدين النبهاني كتابـاً كـاملاً نوضح فيه ما نـراه أنه متوجه عليه، كما يليق بمقامه.

القسم الأول

سـوف نسـير في هـذا القسم بـترتيب المؤلف في كتابه ليسهل على القارئ متابعتنا.

1- قـال في صــ27ــفحة : ليس من وظيفة السـنة الإخبار فكل خـبر يـدعي أهل الحـديث أن الرسـول صـلى الله عليه وسلم قاله إنما هو كذب على الرسول.

وقـال في صــ202ــفحة:"وكـون هـذا الفعل مطلوبا فعله أو غير مطلوب فعله .....فإنها للبيان المقطوع به أنه من الله تعالى، أما بيان كيفيات الفعل التفصــيلية فهو من بيـان الرسـول لمجملات الكتـاب وهـذا البيـان لا يتعلق إلا

بالأعمال ولا يتعلق أبداً بالإخبار فالرسول مـبين لما أجمله الله في كتابه وليس مخبراً لأن كل خبر في ذاته قابل إلى ما لا نهاية من الأخبـــار بخلاف الأفعـــال فإنها يمكن أن تتوقف إلى حد ما ".

هــذا الكلام منه الــذي يصر عليه يهــدم كثــيراً من الأركـان الـتي اعتمد عليها أهل الإسـلام في فهم الـدين، ولست أدري من أين جاء بهذا الأصل ؟!!!

وأما الاستدلال التافه الذي جاء به بعد ذلك فلا يلتفت إليه إلا غافــل، حــتى المعتزلة لم يقولــوا بهــذا الكلام، فــالعجب كل العجب من معــتزلي يخــالف المعتزلة في الأصول.

ثم يــدعي أنه يــدعو إلى فكر المعتزلــة، أي معتزلة هــؤلاء هم المعاصــرون ؟ وكيف يــدعون بالمعتزلة وهم يخالفون القدماء ببعض أو قُلْ كثيرٍ من أصولهم ؟

إن الكلام الذي أتى به لتعليل كيف أن السنة لا تكون إلا للبيان وأنه لا يجوز أن يؤخذ الخبر من الأحاديث إنما هو تعليل متهافت.

وقد اتفق أهل السنة ولا أعلم خلافـاً لهم من غـيرهم على أن الأحــاديث الـتي وردت عن الرســول تكـون حجة سواءاً كانت إنشاءاً أو أخباراً فإنها مقبولة مطلقـاً إذا صح سندها.

وما الفرق في العقل بين أن يصدر خبر عن الرسول وبين أن يصـدر أمر ونهي عنه عليه السـلام، أليس حاصل الأمرين واحداً، فإن الأمر فيه إخبـار للنـاس بـأن حكم الله تعــالى في الأمر الفلاني هو كـــذا وكـــذا، فحاصل الأمر والنهي هو إخبار عن حكم الله تعالى، ونحن نصـدق النـبي في هذا لا لأن ما أخبر عنه بيـان أو خـبر أو نهي أو أمر بل لأن الرسول في ذاته صادق بدليل المعجزة التي أتى بهـا، والتي ينتج عنها صدقه في كل ما أخبر عنه.

إن كل ما أتى به الرسول وكان من أمور الدين فهو مقبول، وقد اختلف العلماء في التعبد بما كان منه عليه السلام على سبيل العادة والجبلة، ولم يكن على سبيل التبليغ وأداء الرسالة، فبعض قال يجب الاقتداء به فيه وبعض قال لا، على التفصيل المعروف في علم الأصول.

2- في صفحة 28 أدرج المؤلف الإمام ابن حجر العسقلاني والإمام السيوطي والطحاوي والبخاري ومسلم وغيرهم مع الوهابية مثل التويجري وابن باز وابن عبد الوهاب وأتباعهم من المدعين الانتماء إلى السلف مثل الألباني ومحمد أحمد شاكر وابن قيم الجوزية، وهؤلاء جميعاً على اختلافهم فيما بينهم في بعض الأمور يشتركون في أنهم يتبعون ابن تيمية أصل التشبيه والتجسيم والذي يرتكز في أصوله إلى المذهب الكرامي المعروف، ومنهم من يعلن أنه لا يقلد ابن تيمية ومنهم من يعلن أنه يوافقه في كل صغيرة وكبيرة أو حاله كذلك.

والعجب أن الإمام السيوطي والإمام ابن حجر العسقلاني معروف لدى العامة من طلبة العلم أنهم ينتمون إلى المذهب الأشعري، وأما الإمام البخاري ومسلم فعلم لدى القدماء والمحدثين أنهم ينتمون إلى مدرسة ابن كُلاب وهو يعتبر أساساً من الأسس القوية التي إعتمد عليها الإمام الأشعري في مقاومته للمعتزلة وفي تأسيس مذهبه المنسوب إليه، ومعلوم أن كثيراً من الأشاعرة عندما يذكرون ابن كلاب فهم يقولون عنه إنه من أصحابنا المتقدمين ومعنى المتقدمين عندهم أنه متقدم على الإمام الأشعري، ومعنى أنه من أصحابنا مع أن الصاحب في عرف العلماء هو الموافق أو المتبع، وهذا ينبغي أن يكون متأخراً في الزمان عن المتبوع لا متقدما، أي إنه من الموافقين لنا في الأصول التي نقول بها، ومن الناس الذين اعتمدنا نحن عليهم في بناء مذهبنا وتشييد أركانه.

فيكون المؤلف بعد هذا التوضيح قد خلط بين الفـرق مما يـبين أنه ليس أهلا للكلام في مثل هـذه المبـاحث، أو إذا أجزنا له الكلام فإنما يجوز له إلى حد معين ولا يســمح له بعد ذلك بالخوض أكثر.

3- يقول في صـ131ـفحة عن موضوع الــرزق: " بل إن الاختلاف قد تسـرب إلى الواحد من المسـلمين، فبينما تـراه يسـند الـرزق إليه تعـالى، إذ تـراه من أكـثر النـاس اجتهاداً في الحصول عليه والتكاثر فيه والحرص عليه "..

إن المؤلف يصر على فهم الأمـــــور كما يريد هو أن يفهمها لا كما ينبغي أن تفهم، فلم لا يقول إن النـاس فعلاً ينسبون الـرزق إلى الله تعـالى، على سـبيل الخلق أحيانـاً وعلى ســبيل توزيعه أحيانــاً أخــرى، كما هو مــذهب أهل الســنة، ولهــذا نــراهم يجــدون في طلب الـــرزق لأنهم يعتقدون أن الكسب لا ينتفي وإن قـالوا بكـون الله تعـالى خالقاً لأرزاقهم.وذلك كما بيناه فيما سبق.

ونحن لا ننفي أن يكــون كثــير من العامة يفهمــون الرزق فهما غلطـاً، ولا ننفي كـذلك أن كثـيراً منهم يفهمها فهما صحيحا، وكل هذه الأمور يكـابر فيها المؤلف ولا يريد أن يعترف بما هو متقرر.

4- في صفـ140ـفحة يقول المؤلف: " إن النبهاني لا يفرق بين السـبب الكـافي والسـبب الضـروري، فالسـعي للــرزق هو ســبب كــاف ولا يسد غــيره مكانــه، وتتحقق فاعليته من خلال السبب الضروري فالتـاجر الـذي يعـرض بضاعة وقت الكساد، أحدث السـبب الكـافي والـذي تـأخر الســبب الضــروري، وهو عــدم وجــود الطلب، فالســبب الكــافي لا يشــتغل في الفــراغ وإنما يشــتغل وفق حالة المجتمع " اهـ .

إن المؤلف يقع هنا في أخطـاء هي عبـارة عن أمثلة لما قلنــاه ســابقاً وفي أكــثر من محل من أن المؤلف لا يملك مقومـات النظر في هـذه المبـاحث، وبيـان ذلك كما يلي:

لا يوجد أمـرٌ اسـمُه سـبب كـافي وسـبب غـير كـاف سماه ضرورياً، لأن السبب لا يكـون إلا ضـرورياً في إنتـاج المسـبب، أي لا يكــون إلا كافيــاً لإنتــاج المســبب، وإن افتُرِضَ أمـرٌ ما أنه سـببٌ ثم قيل عنه إنه غـير كـاف فـإن هذا يناقض كونه سبباً، فالسبب لا يكون إلا كافيا كما قلنا.

وأما المعــروف بين العلمــاء فهو الشــرط الكــافي والشــرط غــير الكــافي، وأنا متأكد أن المؤلف خلط بين الأمرين أي أن ما ذكرناه نحن عن الشــرط توهمه هو عن السبب.

وهو يبــني نقضه لــرأي الأشــاعرة على ما فهمه هو عنهم ورأي النبهــاني كما يقــول به على التفرقة الخاطئة هـذه بين الســبب وبين الشــرط الكــافي والشــرط غــير الكافي، فيلزم عن هـذا أن يتهـافت في جميع ما قاله عن ذلك.

ثم من قال: إن الطلب هو السـبب الضـروري للـبيع، أليس السبب للبيع هو وجود المـبيع مع العـرض مع وجـود الطلب وتــوفر الأثمــان والتراضي عليها ؟ أليس هــذا كله بمجموعه يســمى ســبباً، وهو إن وجد فــإن الــبيع لا بد أن يوجد، أما أن يقال إن السبب الضروري هو وجـود الطلب، فهذا قول قاصر باطل.

5- قــال في صــ143ــفحة :"كيف يتـأتى إقنـاع من يعمل عند الآخــرين بــأجر شــهري يبــذل في العمل الجهد وكثــيراً ما يتحمل معانــاة نفســية وقد يتحمل ما لا يطيقه مجبراً نفسه على ذلك، وبصورة أخرى يعلم أن مسـتأجره

ظالم يزيد المعاناة ويقلل الأجر ويسيء المعاملـة، ويقـال له هذا رزق الله لك ؟! " اهـ .

هـــذا الكلام من المؤلف إنما هو مغالطة مكشـــوفة وتهافت بيِّنٌ، لأن الذي يقال حقيقة عن الرزق الموصــوفة حالتـه: هـذا هو الـرزق الـذي اكتسـبتَه أنت؟ وما اكتسـبه الإنســان لا يجب عليه أن يرضى به بمعـــنى أن لا يطلب المزيد منه، وإلا لانتفى وجوب السعي.

وفي الوقت نفسه أيضاً يقال عن الـرزق الموصـوف بأنه خلقه الله تعـالى لمن اكتسـبه وعلى حسب اكتسـابه المحكوم بالقوانين العادية، أي بالأحكام العادية.

وما أكـثر المغالطـات الـتي ذكرها المؤلف في كتابه هذا وما نذكره نحن هنا ما هو إلا عينات على ذلك.

6- أورد المصنف مثالا في رأيه عن التناقضـات الـتي يقع فيها حـزب التحريـر، وذلك في ص172 فقـال: "يؤكد حـزب التحرير عـدم جـواز تكفـير المسـلمين الشـاهدين الشهادتين بل الشـهادة الواحـدة، كما هي في حـديث أبي هريـــرة ويتناسى حـــزب التحرير تكفـــيره لبعض حكـــام المسلمين لأن أعمالهم وتصرفاته تنم عن اعتقادهم " اهــ .

إن ما قال المؤلف هنا ينطوي على غلطين:

الأول:لا يوجد في كلام الحزب ما يدل على أنه يقـول بإيمـان من شـهد بالشـهادة الواحـدة فقـط، بل كل كلامه يدل على خلاف ذلك، وما ادعاه المؤلف عبـارة عن اتهـام محض.

الثاني:ما ذكره الحزب أولاً من عدم تكفـير من نطق بالشهادتين ثم تكفيره لبعض حكـام المسـلمين لا ينطـوي

على تناقض، لأن عدم التكفير المذكور مشروط بعدم مناقضة الشهادتين بالفعل أو بالقول أو الاعتقاد، وهذا هو الأصل، وأما تكفيره لبعض الحكام فلأن هؤلاء الحكام قد فعلوا بما يخالف مدلول الشهادتين، إما بالعمل أو بالقول أو بالاعتقاد، وهذا الحال لا تناقض فيه، بل فيه عدم فهم من المؤلف لما قاله الحزب أو تحريف لكلامهم وتشنيع عليهم.

القسم الثاني

في هذا القسم سوف نذكر بعض النقاط التي أوردها المؤلف معترضاً على حزب التحرير ونوافقه فيها نحن، وقد نزيد على ذلك بذكر بعض المسائل التي يقول بها الحزب ونعارضه فيها:

1- صار الكثير من الأحزاب والجماعات الإسلامية يميلون نحو الفكر السلفي، وصاروا يبنون أصولهم على مفاهيم من يأخذونها من السلفيين.

وأما حزب التحرير فقد تأثر الكثير من أفراده بهذه المفاهيم واتجه نحوها دون أن يشعر أنها مخالفة لكثير من الأصول التي يبني عليها الحزب أصوله.

ولكن انفعال وتأثر الحزب بهذا الأمر أقل بكثير من تأثر غيره من الأحزاب لأنه يملك عدداً من الأصول التي يمكنها أن تصمد أمام الحملة السلفية على الفكر الحديث بكامله، وقد لاحظ المؤلف هذا الأمر فقال في صفحة 30:"بل إن الحزب تراجع وتحول من أشعري الأصول إلى سلفي الأصول، إذ لا فرق بين عضو حزب التحرير والألباني من ناحية أصولية" اهـ، إلا أن كلام المؤلف بهذا الصدد مبالغ فيه كالعادة.

ونحن عندما نقول إن الحزب تأثر بمقـولات السـلفية إلى حد ما، إنما نعني تأثر كثير أفراده بشكل أساسي، ولا ننسى تأثر بعض القياديين بهم أيضاً.

وقد صـار لا يخفي علينا الأسـلوب المبـالغ فيه الـذي ينتهجه المؤلف سـواءاً في مناقشة الأشـاعرة أو مناقشة غيرهم من أصـحاب الأفكـار، وبالتـالي لا يجـوز أن ينخـدع القارئ بهذا الكلام كثيراً.

2- لقد منع الحزب من التفكـير في الأمـور العقائدية باسـتخدام أسـلوب التفكـير الـذي اسـتخدمه المتكلمـون وادعى أن هـذا الأسـلوب لم يعرفه المسـلمون إلا بتقليد الفلسفة اليونانية، ولهذا لا يجوز استخدامه!!

وبالتالي فقد ترتب على هذا الموقف عدة آراء تتعلق بمسـائل من العقيـدة الإسـلامية منها الكلام في القضـاء والقدر حين ادعى أن البحث في هذه المسألة لم يـأت إلا من تـأثر المسـلمين باليونـان، وكـذلك بالنسـبة لبعض المسائل الأخرى.

ومن هذه المسائل الكلام في الصفات التي يجب أن يثبتها المسلم لله تعـال، .فـإن الحـزب لم يتكلم في هـذه المسألة لا باعتبار أن التبني لا يجوز فيها، ولكن باعتبار أن نفس هذه الأساليب ليست صـحيحة ؟! وهو بهـذا الموقف يكون قد حرم نفسه من كثـير من الأمـور الـتي أبـدع فيها المتكلمون في مجالات شتى.

وقد أجاد المؤلف في الإشـارة إلى هـذا الغلط الـذي وقع فيه الشـيخ تقي الـدين النبهـاني وهو الادعـاء بـأن المتكلمين قد قلـدوا الفلاسـفة اليونـان في علم الكلام، وذكر في أكـثر من صـفحة أن تقي الـدين النبهـاني يصر على أن المتكلمين مقلـدون لليونـان في منـاهجهم وفي كثير من أقوالهم،كما قال في صـ47ـفحة:"يصر النبهـاني

على أن أبحاث المتكلمين الإسلاميين هي أبحاث متأثرة بالفلسفة اليونانية دون أن يقدم دليلا واحدا يؤكد مقالته والمغالطة واضحة في القول" اهـ، وفي صـ48ـفحة يقول المؤلف أيضا: "خرافة تأثير الفلسفة في فكر الاعتزال أو علم الكلام قبلها النبهاني دون إعادة نظر ودون بحث وتمحيص" اهـ . .

وقد نص المؤلف على هذا المعنى في أماكن عديدة، وكلام المؤلف في هذه المسألة صحيح تماماً، فإن القول بأن علماء الكلام قد تأثروا تماماً بالفلسفة كلام ساقط لا يلتفت إليه، وهذه الفكرة روج لها في هذا العصر وفي العصور السابقة فريقان، الأول هم ذوو الأفكار المتحجرة من المجسمة ومن الذين ينتسبون إلى أهل الحديث، وبعض المنتسبين إلى أهل السنة من دون وعي لما يقولون، ومخالفين للمحققين من أهل السنة في هذا القول.

الفريق الثاني:كثير من الباحثين المعاصرين الذين ادعوا أن المتكلمين لم يأتوا في أبحاثهم بشيء يذكر ويستحق الالتفات إليه، بل كانوا في أكثر مباحثهم مقلدين لليونان، وأنهم لم يخدموا الفكر الإنساني بشيء يستحق الذكر، وهؤلاء قد تبعوا الكثير من المستشرقين في قولهم هذا.

ومن ضعف الفكرة أن يقول أحد المفكرين المسلمين بهذه المقولة دون أن يعي خطورتها، وقد ردَّ الكثير من المفكرين المعاصرين والقدماء على هذا الادعاء ونقضوه نقضاً لا تقوم له قائمة عند من تدبره.

3- مما ترتب على الفكرة السابقة - أي أن المتكلمين قد تأثروا بالفلاسفة - نهي تقي الدين النبهاني عن الخوض في الكلام على صفات الله تعالى وإتهامه

للمتكلمين بـأنهم قد خاضـوا في ذات الله تعـالى عنـدما تكلموا على بعض أحكام الصفات.

وقد شنع الشيخ تقي على المتكلمين وادعى أنهم قد تجـاوزا الحد المسـموح به شـرعاً عنـدما خاضـوا في تلك المباحث.

وأما المؤلف فقد عارض النبهاني في ذلك، وقال في صـــفحة 44: " إن البحث في الصـــفات ليس بحثا في الذات لأن هذه الصفات من مستلزمات الوجـود والكمـال وهو بحث في استحقاق الذات " اهـ .

وهذا الكلام من المؤلف صحيح، وقد أشــرنا نحن إليه في أكثر من محل وفي أكثر من كتـاب لنـا، وقد نص عليه كبار المتكلمين، أي إن البحث في الصــفات ليس بحثا في الذات، وبالتالي فإنه لا يحرم شرعاً الخـوض فيهـا، والحق أن هـذا الموقف الـذي تبنـاه حـزب التحرير أو على الأقل الذي قـال به الشـيخ تقي واتبعه فيه سـائر أفـراد الحـزب على حد علمي، قد أفقد الحزب الكثير من الفوائد العلمية التي كان يمكن أن يستفيدها من العلماء الأوائل، فهو بهذا الموقف قد وضع حاجزاً بينه وبينهم منعه من هذه الفوائد.

4- إن النبهـــــاني لما نقد المتكلمين في موضـــــوع القضاء والقدر من حيث أنهم بنوا أصـوله على أسـاس أن الله تعالى هل هو الخالق للأفعال أو العبـاد، وقد عارضـهم في ذلك وادعى أن هذا التأسيس غلـط، وعارضه في ذلك المؤلف ومجـرد معارضـته له في ذلك أمر صـحيح وأما أن الأساس الذي بـنى المؤلف عليه البحث هل هو صـحيح أو لا فهذا أمر آخر بيناه في موضعه أثناء ردنا عليه.

5- رد المؤلف الذي وجهه على الأشاعرة كما ادعى في موضوع الآجال كان الأحرى به أن يقول إنه متوجه على الحزب فقط، لا عليه وعلى الأشاعرة، وبيان هذا يتضح في مناقشتنا للمؤلف فيما سبق.

وعلى كل الأحوال فهذا لا يعني أن طريقة مناقشته للحزب صحيحة، بل فيها أغلاطٌ كثيرة أيضاً.

6- كما أن معارضة المؤلف للحزب في قضية الرزق هي صحيحة، كما لا يخفى على أحد، ولكنه قد أدخل في ضمن كلامه الصحيح هذا أموراً كثيرة فيها أغلاط واضحة يتضح بعضها من مناقشتنا للمؤلف، من أهمها أنه نفى أن يكون قسم من الرزق من عند الله تعالى مباشرة بلا كسب من العبد كما أشرنا إليه في الرد، وهذه النقطة كبيرة الخطر كما لا يخفى وتجاهلها متسبب عن سوء النظر والقصد.

وجلُّ اعتراضنا على المؤلف في هذه المسألة إنما هو اتهامه للأشاعرة وإلصاقه بهم الفهم الغالط وذلك كما أشرنا في ردنا عليه، وأيضا في التلبيس على الحزب في بعض النقاط، وإن كان قد تهافت هو كثيراً في هذا الموضوع كما اتضح للقارئ الكريم.

7- ونفس الكلام يقال في مسألة النصر، فإن الحزب فرق بأسلوب كبير بين السبب والنتيجة ولم يلتفت إلى مفهوم السبب العادي كما وضحناه نحن في ردنا على المؤلف، ومن هنا توجه عليه كثير مما أورده المؤلف، وهذا مع مغالاة المؤلف في كثير من المواضع من غير وجه حق.

8- وأما موقف النبهاني من الهـدى والضـلال وقولـه: إن رأي أهل السنة والجماعة ورأي الجبرية واحد فهو كلام باطل بلا ريب، فــالفرق كبــير بين رأي الجبرية ورأي أهل السنة كما بيناه في أول هذا الرد.

خاتمة

لقد ذكر المؤلف لهـذا الكتـاب، المتهـافت كما رأينـا، في نهايته بعض الكلام يريد منهم أن يثبت أن المعتزلة هم الوحيــدون في التــاريخ الإســلامي الــذين يســتحقون أن يمدحوا، وهذا منه يستدعي غاية العجب والاستغراب، فإن أحداً من العقلاء لا ينكر أن للمعتزلة أفضالهم في التــاريخ لما قـدموه للإسـلام من خـدمات وإن خالفنـاهم نحن في مقولاتهم التي يتشبثون بها، ويكفي أن شـيخ الإسـلام تقي الدين السبكي وهو من هو في العلم والتقـوى والـورع قد شهد له بالعلم أعداؤه وأحباؤه قد قال في بداية رده على ابن زفيل وهو المجسم المشــهور بــابن قيم الجوزيــة: " وهاتــان الفرقتــان المعتزلة والأشــاعرة هما فحولتا أهل الإسـلام "، ولو كنت في حـال أسـتطيع فيها أن أذكر نصه كما هو لفعلت ولكــني قد كتبت هــذا الكتــاب ولا يتــوفر عنــدي إلا أقل المراجع في ســائر العلــوم، وكثــيراً ما اعتمدت على الملاحظات التي كتبتها في دفـاتري الخاصة والكتب الـتي سـطرتها للـرد عل هـذا الكتـاب، ولو كـان الظرف غير ما ذكرت لأوردت في هذا الرد من النقـول ما تتحير منه العقول ومن التحقيقـات المسـتقيمة ما يطـرب له طــالب الحــق، مع أن ما ذكرته هنا يكفي للــرد على ادعــاءات صــاحب الكتــاب، وفيه من التنبيهــات ما تعين القــارئ على التنبه إلى ما لم أتعــرض له بــالرد والنقض على التفصـيل بل إن فيه مع هـذا من التحقيقـات ما يعـزُّ وجوده في كتاب آخر، وما التوفيق إلا من عند الله.

انتهى الكتاب

والحمد لله رب العالمين

والله هو الموفق على الحقيقة

وليس لنا إلى غير الله تعالى حاجة ولا مذهب